CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Calcagni González, Aldo Leonel:
Martin Heidegger : un encuentro con la fenomenologia / Aldo Leonel Calcagni González. - Münster : Lit, 1990
(Hochschulschriften ; Bd. 14)
Zugl.: Bonn, Univ., Diss.. 1990
ISBN 3-88660-741-0
NE: GT

WG: 10 DBN 91.002737.4 90.11.20
3839 cs

© Lit Verlag Dieckstr. 56 4400 Münster 0 251 / 23 50 91
Hallerplatz 5 2000 Hamburg 13 0 40 / 446 446

INDICE

Palabras preliminares..... I

Advertencias..... III

INTRODUCCION..... 1

SECCION I..... 11

§ 1. Los orígenes. Heidegger y su Heimat: Meßkirch, Freiburg..... 17

§ 2. Heidegger y la Ciencia en la época de su formación..... 33
A) La Física..... 39
B) La Biología..... 46
C) La Matemática..... 49

§ 3. Aspectos de la relación de Heidegger y la Filosofía durante su primer período en Freiburg..... 58
A) Lógica..... 59
B) La relación de Martin Heidegger con Edmund Husserl..... 71
C) La fenomenología de Edmund Husserl. Una presentación sistemática..... 85
1. Momentos en el desarrollo de la fenomenología de Husserl..... 85
2. Las reglas del método fenomenológico..... 92
3. Los principios de la ciencia fenomenológica. 99

SECCION II..... 111

§ 4. La fenomenología en las primeras publicaciones de Martin Heidegger..... 112
A) La fenomenología en el artículo "Das Realitäts-problem in der modernen Philosophie"..... 112
B) La fenomenología en el artículo "Neuere Forschungen über Logik"..... 114
1. El tema de la validez en Heidegger y en Husserl..... 121

§ 5. El trabajo de Dissertation: "La doctrina del juicio en el psicologismo. Aporte crítico-positivo a la Lógica". 136

§ 6. La tesis de Habilitation: "La teoría de las categorías y de la significación de Duns Scoto."..... 152
A) El tema del historicismo..... 153
B) La fenomenología y la investigación sobre

Duns Scoto..... 165
1. El sistema de las ciencias..... 166
2. Los trascendentales Unum y Verum. La intencionalidad..... 168
3. El signo..... 174
4. La significación. La estructura "noesis - noema"..... 177
C) El capítulo final: nuevas perspectivas abiertas por la Habilitation..... 188
CH) La Lección Inaugural: "El concepto del tiempo en la historiografía"..... 199

SECCION III..... 206

§ 7. La fenomenología como hilo conductor de una reflexión metodológica..... 208
a) Filosofía y concepción del mundo..... 211
b) La idea de la filosofía y la circularidad..... 217
c) La miseria de la filosofía..... 225
ch) El fenómeno de la vivencia..... 229
d) Un experimento fenomenológico..... 231
e) El fenómeno del mundo circundante..... 234
f) La pregunta gnoseológica por el mundo exterior..... 237
g) El primado de lo teórico. La posición de Husserl..... 242
h) Recapitulación. Lo teórico y el concepto de cosa..... 253
i) Husserl y la ciencia de las vivencias..... 264
j) La filosofía en tanto ciencia originaria: la fenomenología como génesis..... 270

§ 8. Ontología. Hermeneútica de la Facticidad..... 281

§ 9. El concepto de fenomenología en 'Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs'..... 292
A) La Intencionalidad..... 295
B) La intuición categorial..... 305
1. Intuición y plenificación: el fenómeno de la verdad..... 308
2. Intuición sensible e intuición categorial..... 316
3. Actos de síntesis y actos de ideación..... 325
C) El sentido original del apriori..... 332

Perspectivas y palabras finales..... 337

LEXICO..... 344

BIBLIOGRAFIA..... 352

Lebenslauf..... 371

Palabras preliminares

El presente trabajo no hubiese podido ser llevado a cabo sin el apoyo que me han otorgado diversas personas e instituciones.

Mis sinceros agradecimientos a Stipendienwerk Lateinamerika - Deutschland en la persona del Prof. Peter Hünnermann, y a los Miembros de los consejos tanto en Chile como en Alemania. A la Sra. Dra. Luise Riedel le agradezco no sólo el haberme brindado la oportunidad de profundizar tanto en el idioma como en la cultura alemana sino también su amable y cariñosa acogida en el difícil comienzo.

Mis agradecimientos también a la Konrad-Adenauer-Stiftung en la persona de su Referentin, la Sra. Dra. Hildegard Krüger, quien con su apoyo y confianza me acompañó en los momentos más difíciles.

Al Sr. Prof. Wolfgang Kluxen, director de mi trabajo de doctorado, mi más profunda gratitud. En sus seminarios aprendí que la tarea del filósofo actual exige tanto la excelencia académica como un compromiso con los temas de nuestro tiempo. Su confianza permanente y su apoyo incondicional así como su inmensa delicadeza personal han conformado el espacio de libertad imprescindible desde el cual ha surgido esta reflexión.

Mis cordiales agradecimientos al Prof. Rafael Gutiérrez Girardot y al Prof. Reinhold Bergler, quienes me han sabido transmitir, por sobre el dominio de sus materias, la inquietud por la búsqueda de un auténtico conocimiento.

Un agradecimiento especial a mi amigo Alexander Brauns quien, con su incondicional ayuda y su permanente apoyo, ha sido más que el corrector excelente. Las gracias también a Klaus Niemann, en quien he encontrado un valioso y refinado corrector.

Finalmente quiero agradecer a las siguientes personas que, de un modo u otro, se han hecho presentes con su generosa colaboración: Sra. María Below, Sr. Julius Becker, Sra. Helga Storbeck, Sr. Josef Börding.

ADVERTENCIAS

A) ABREVIACIONES

1. Obras de Martin Heidegger:

- **Realitätsproblem:**	**"Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie"**, reeditada en: **Frühe Schriften.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 1, 1978. S. 1-15.
- **NFL:**	**"Neuere Forschungen über Logik"**, reeditada en: **Frühe Schriften.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 1, 1978. S. 17-43.
- **Diss:**	**Die Lehre vom Urteil im Psychologismus**, reeditada en: **Frühe Schriften.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 1, 1978. S. 59-188.
- **Habil:**	**Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus**, reeditada en: **Frühe Schriften.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 1, 1978. S. 189-411.
- **Habil V:**	**"Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft"**, reeditada en: **Frühe Schriften.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 1, 1978. S. 413-433.
- **Prolegomena:**	**Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.** Sommersemester 1925. Ed. por Petra Jaeger. GA 20, 1979.
- **SZ:**	**Sein und Zeit.** Ed. Max Niemeyer. (15. ed.), Tübingen 1979. La referencia castellana corresponde a: **Ser y Tiempo.** Tr. Jorge Eduardo Rivera C. Universidad Católica de Valparaíso.
- **Vom Geheimnis:**	**"Vom Geheimnis des Glockenturms"**, en: Aus der Erfahrung des Denkens. (1910 - 1976), SS. 113 - 116. El texto es de 1954, publicado por Klostermann en el

libro **Martin Heidegger zum 80. Geburstag von seiner Heimatstadt Meßkirch**, 1969.

- **Mein Weg:** "Mein Weg in der Phänomenologie", en: **Zur Sache des Denkens**, 1976, (2a. ed.). S. 81-90.

- **IdPhW:** **Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem**, en: **Zur Bestimmung der Philosophie. GA 56/57**, 1987. S. 3-117.

- **PhtW:** **Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie**, en: **Zur Bestimmung der Philosophie. GA 56/57**, 1987. S. 121-203.

- **HdF:** **Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. GA 63**, 1988.

2. Obras de Edmund Husserl:

- **LU, Prolegomena:** **Logische Untersuchungen.** I. Band. **Prolegomena zur reinen Logik.** Sechste Aufl., unveränderter Nachdruck der 2. umgearbeiteten Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980. Paginación castellana en: Alianza Editorial, Madrid 1982.

- **LU I, II, III, IV, V:** **Logische Untersuchungen.** Zweiter Band, Erster Teil. **Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.** Ed. por Ursula Panzer. *Husserliana* Bd. XIX/1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984. Paginación alemana: B_1, paginación castellana en: Alianza Editorial, Madrid 1982.

- **LU VI:** **Logische Untersuchungen.** Zweiter Band, Zweiter Teil. **Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.** Ed. por Ursula Panzer. *Husserliana* Bd. XIX/2, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984. Paginación alemana: B_2, paginación castellana en: Alianza Editorial, Madrid 1982.

- **Ideen I:** **Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Erstes Buch. Husserliana Bd. III, Ed. por Walter Biemel. Neue Auflage. 1950. Paginación castellana en: Fondo de Cultura Económica, México 1962.

B) SIGNOS EMPLEADOS.

( ) Paréntesis redondo, encierra lo que el autor citado encierra entre paréntesis.

[ ] Paréntesis cuadrado, encierra nuestras acotaciones al texto, como por ejemplo, el término en el idioma original, etc.

" " Comillas, se emplea para encerrar las palabras citadas.

' ' Coma alta, se emplea para:
- encerrar un término al que queremos darle un significado especial;
- citar las comillas dentro de un texto citado.

Letra negrilla Se emplea para:
- cualquier forma que el autor utilice para resaltar, ya sean cursivas, separación entre letras, etc.
- los títulos de libros o artículos citados.

Letra cursiva Se emplea para destacar los aspectos que nosotros queremos acentuar, sea en nuestro texto, en el texto de una cita o en una nota a pie de página.

— guión o raya, se emplea para intercalar un dato o comentario a la frase principal.

- guión pequeño, se emplea
- como separación de palabras
- para hacer compuestos de palabras
- como modo de enumeración.

Notas a pie de página: Aquellas notas a pie de página que corresponden a citas de textos traducidos incluyen: el nombre del autor, la fuente y el texto original.

INTRODUCCION

I. Cuando en los pasillos del Congreso sobre Karl Jaspers en la Universidad de Heidelberg[1], le pedí a H.G. Gadamer un consejo sobre el autor al cual dedicar mi trabajo de doctorado, si a K. Jaspers o a M. Heidegger, su amable respuesta aunque inequívoca, encerraba para mí un enigma: "Ambos filósofos son figuras muy importantes de la filosofía contemporánea y vale la pena estudiar tanto al uno como al otro. Pero Ud. puede leer en su país la obra de Jaspers. En cambio, para comprender a Heidegger es necesario leerlo en Alemania. Aquí es donde se encuentran las claves de su interpretación..." La de Gadamer era una abierta invitación, no sólo a dedicar este período al estudio de la obra de Heidegger, sino también a no buscar todas las claves de su interpretación en la obra[2].

Pero, ¿a qué claves podía referirse Gadamer, que fueran sólo accesibles aquí en Alemania? La invitación era, primero que nada, a no contentarse con un mero trabajo de exposición sobre algún punto de interés de la filosofía de Heidegger, sino a hacer del trabajo el fruto de una reflexión hermeneútica sobre ese autor.

El primer paso era, entonces, descubrir estas claves en la vida alemana de esa época, en su cultura, en el ámbito que rodea la vida del filósofo. El tema no debía limitarse sólo a lo que Heidegger decía, sino también en qué contexto cultural, histórico,

---

[1] "Symposium zum 100. Geburtstag von Karl Jaspers". Heidelberg, RFA. Del 13 al 16 de Junio de 1983.

[2] Más tarde encontré una nueva formulación a la invitación de Gadamer; invitación que de algún modo, como comprendí más tarde, podía considerarse una hermosa síntesis de su filosofía:
"...daß die 'Wahrheit' einer einzelnen Aussage nicht an ihrem bloßen Sachverhältnis von Richtigkeit und Zutreffen gemessen werden könne, und auch nicht nur von dem Zusammenhange abhängt, in dem sie steht, sondern am Ende von der Echtheit ihrer Verwurzelung und Bindung an die Person des Sprechers, in dem sie ihr Wahrheitspotentialgewinnt. Denn der Sinn einer Aussage erschöpft sich nicht in dem Gesagten. Er läßt sich nur aufschließen, wenn man auf ihre Implikationen vorausblickt". Gadamer, H.-G.; Das Erbe Hegels, S. 47.

etc. lo decía; respecto de qué lo decía. Pero, ¿cómo interpretar las claves en la vida, en la época, en el entorno del filósofo?, ¿cómo tener acceso a las claves de la vida vivida de un pueblo en una época determinada?. Concretamente nosotros, latinoamericanos, desde nuestra tradición de pueblos migrantes, mezcla no sólo de sangre y de razas diversas sino también de tradiciones y cosmovisiones en un crisol que todavía no adquiere una identidad propia, ¿podemos acceder al horizonte de una historia que es activa, presente en tanto que es identidad, como es la del pueblo de Heidegger?[3]

¿Es, en principio, asequible el horizonte de comprensión del otro?.

Pues bien, nuestra motivación más general se dirigió así al intento de acceder al horizonte epocal que se hace presente en Heidegger como persona, horizonte general desde el cual surge su horizonte individual, concreción particular de su época, su "circunstancia", desde la cual brota su reflexión, desde la cual el filósofo plantea su búsqueda. El modo de acceso ha sido el privilegiar la interpretación de los propios textos heideggerianos, desde ellos surge el impulso a interpretar su contexto; ellos hacen legible, inteligible este contexto; y a su vez, el contexto así ganado ilumina nuevamente el texto. Estamos en medio de lo que la hermenéutica denomina el "círculo de la comprensión".

De este modo, de la invitación de Gadamer se fue desprendiendo un modo de acercamiento a Heidegger. No se trataba de situar el trabajo sólo en una perspectiva sistemática u orientarlo al desarrollo histórico de un problema: ambos aspectos debían ser considerados. Había que descubrir no sólo al sujeto que había detrás del pensamiento, había que intentar también encarnar en

[3] No olvidamos con esta afirmación el llamado "problema de identidad" de los alemanes, pero consideramos que éste se refiere antes a la formación tardía de un estado moderno, y que esto tiene poco que ver con la identidad propia de las diversas regiones de Alemania. Un bábaro, un suabo o un prusiano no esperaron la unificación del estado para constituirse como pueblos con una identidad propia. A ella es a la que se hace referencia en este párrafo.

la persona misma de Martin Heidegger su búsqueda, su visión. No se trataba de recuperar —a diferencia del intento del joven Heidegger mismo— la subjetividad, la existencia que es la mía cada vez, mi historia, y elevarlas al nivel de la reflexión; se trataba más bien de devolver lo relativo del origen fáctico de un pensamiento, integrarlo a él para percibir su momento de permanencia, de trascendencia. Así, sin negar un núcleo absoluto de problemas —cuya existencia Husserl dejó fuera de toda duda—, el intento debía encaminarse a integrar un nuevo elemento —una variable 'subjetiva'— en una ciencia, que lo acepte en su interior como un elemento regulador; no como un ente ajeno, 'normativo', proveniente de la "moral", sino como el aspecto que le devuelve a la ciencia en sí sus límites. Si Kant había iniciado la revolución copernicana cambiando el centro de gravitación de la ciencia de la primacía del objeto a una primacía del sujeto, había que recuperar para la filosofía el puesto del observador tal y como en la Física lo había sacado a la luz Heisenberg: no existe fenómeno observado en que el observador no intervenga, determinando la observación. Heidegger era un pensador-espectador, había que mostrar ese fenómeno.

Si Heidegger considera que su filosofía, más que un sistema es un "camino", surgía de la cosa misma el modo de acercamiento a él: había que acompañarlo en su filosofar. Esto ha significado seguir al filósofo en su búsqueda de comprensión de una época; "ver" cómo Heidegger filosofa, cómo es convocado a filosofar, a superar las respuestas que su época tiene, en tanto que transforma en pregunta esa realidad.

II. La conversación con Gadamer había abierto un camino de reflexión sobre **cómo** acercarse al pensamiento de Heidegger, sin embargo, no decía **qué** aspecto debía considerar. Las razones surgían del estado de la investigación sobre Heidegger. Debía ser un tema delimitado, abarcable en un trabajo de esta naturaleza, con una bibliografía primaria asequible, etc. Dado mi interés previo por la fenomenología husserliana, el estudiar la relación

entre ambos autores aparecía como especialmente interesante. La aparición de las primeras Lecciones dictadas por Heidegger en su primer período en Freiburg era no sólo un material inédito que investigar, sino sobre todo se accedía con él a un ámbito de la actividad del joven docente donde más claramente aparecía el carácter experimental y transitorio de su búsqueda.

Así surgió el tema específico de la presente investigación: el análisis filosófico de la génesis y el desarrollo de la fenomenología en la obra temprana de Martin Heidegger. Ello ha implicado examinar, en los textos de Heidegger previos a **Sein und Zeit** (1926), los momentos fundamentales de la relación de Heidegger con la filosofía de Husserl: su descubrimiento, su acercamiento progresivo y el comienzo de su distanciamiento.

III. Uno de los problemas que se presentaba era respecto a la elección de los textos básicos a analizar. La lectura general de la obra de esa época de Heidegger mostraba dos líneas en que éste se desenvolvía. Mientras que al comienzo, fuertemente influenciado por las ciencias, especialmente por la matemática y la física, la tendencia era a desarrollar el aspecto sistemático de la investigación —su hilo conductor era la lógica—, desde su formación humanista resurge, primero de modo inseguro pero pronto con verdadera fuerza y originalidad, una línea de investigación que denominamos "hermeneútico-histórica", es decir, la aplicación del método fenomenológico de Husserl a los problemas tradicionales de la filosofía.

Ambos aspectos debían estar presentes; pero, la naturaleza de un trabajo de esta especie aconsejaba tomar como hilo conductor uno de ellos. Ambos presentaban convenientes e inconvenientes. Acentuar la línea de la hermenéutica histórica significaba optar por textos tales como: **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.** Wintersemester 1921/22 (GA 61), **Logik. Die Frage nach der Wahrheit.** Wintersemester 1925/26 (GA 21), **Phänomenologische**

Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunf. Wintersemester 1927/28 (GA 25). Esto tenía la ventaja de retomar un aspecto en general poco elaborado del pensamiento de Heidegger, pero sobre todo, permitía adentrarse en las primeras innovaciones que Heidegger propone a la concepción de Husserl de la fenomenología. Sin embargo, esta opción implicaba también, entre otros, los siguientes inconvenientes: a) La edición de Lecciones sobre temas propiamente histórico-filosóficos no estaba tan avanzada como la respecto de temas sistemáticos, faltando todavía importantes textos. b) La preocupación por temas de la historia de la filosofía ocupa también un capítulo fundamental en la filosofía posterior de M. Heidegger; centrarse en esos textos necesariamente traía consigo no poder delimitar la bibliografía básica a un marco temporal determinado. c) La interpretación de temas filosófico-históricos está en Heidegger en estrecha relación con el aspecto sistemático de su filosofía; el ocuparse de ellos hubiese significado introducir de todos modos dicho aspecto.

El análisis de la línea sistemática de desarrollo de la filosofía, por su parte, presentaba el inconveniente que era un tema que, desde diversas perspectivas, ya había sido tocado por otras investigaciones, aunque centrándose en los mismos textos; se dejaban de lado otros, que a nuestro parecer, reflejaban un aspecto especial del desarrollo de la reflexión del joven Heidegger. Esta opción tenía la ventaja que se presentaba desde ya delimitada, tanto en relación a las obras principales del período como temporalmente. De hecho, Heidegger mismo circunscribe su referencia a Husserl - con poquísimas excepciones[4] - a este determinado período. Por otra parte, integraba naturalmente la preocupación metodológica, en el sentido tanto de la ciencia como de la lógica, motivación principal de las investigaciones del Heidegger de este período.

---

[4] En las obras publicadas en vida de Heidegger después de **Sein und Zeit**, Husserl es mencionado sólo en unos cuantos pasajes, como por ejemplo: **"Über den Humanismus"**, S. 27; Holzwege, S. 311; **Unterwegs zur Sprache**, SS. 90 - 92, 269; **Zur Sache des Denkens**, SS. 47 f., 69 ff., 81 - 90.

Una vez delimitado el tema específico, el modo de abordarlo y el campo bibliográfico, no fue problema definir el marco metodológico específico. Dado que los textos de Heidegger del período 1912 - 1926 son desconocidos e inaccesibles para el público hispanohablante, se presentaba como un objetivo importante del presente trabajo la posibilidad de darlos a conocer en una presentación global, a través de la traducción de los párrafos esenciales de esas obras. Escribir esta tesis en castellano, además de la evidente ventaja que implica la expresión en la lengua materna, permitía también reflexionar sobre el propio idioma, el horizonte que implica, los límites que trae consigo, todo lo cual quedaba en evidencia al buscar el término o la expresión adecuados que trasladase el sentido expresado en el alemán. La reflexión de Heidegger sobre la lengua, aunque no fue directamente tema de la presente investigación, acompañó permanentemente las propias reflexiones.

Ya que en esta época comienza Heidegger a establecer lo que es su modo característico de acuñar el idioma, experimentando con una terminología que busca más bien definirse, el elegir los términos para nuestra traducción significó no sólo conocer el lenguaje ya empleado en otras obras de Heidegger ya traducidas, sino también exigió generar un aparato conceptual específico para los textos de dicha época. Si algún término aparece muy rudo en su construcción es porque se procuró no utilizar los giros ya empleados en otras traducciones para la terminología más establecida de **Sein und Zeit**, y no en último término, debido a que el término heideggeriano es de equiparable rudeza. Un pequeño léxico comparativo como apéndice a la investigación puede considerarse también como un aporte a la discusión sobre las posibilidades de traducción de la obra heideggeriana. Base de nuestras traducciones es la magnífica versión de **Sein und Zeit** del Prof. Dr. J. E. Rivera, todavía no publicada.

Si cabe en una introducción general el referirse al estilo en que

está escrito el presente trabajo, digamos que, conscientemente, hemos preferido antes que un pasivo impersonal atemporal, característico de una afirmación enunciativa, un modo que resalta la historicidad y la validez limitada temporalmente de las afirmaciones; en otras palabras, antes de formular la sentencia: "la fenomenología es ...", hemos dado preferencia a un enunciado del tipo: "Husserl, en ese momento era de la opinión que la fenomenología era ...". Esto no debe despertar la impresión que el trabajo carece de una toma de posición definida, sino por el contrario, acentuar que la investigación, antes que buscar la interpretación definitiva de los temas analizados, saca a luz el momento de búsqueda, de variación de la opinión sobre temas fundamentales del filósofo.

IV. La estructura interna que le hemos dado a nuestra investigación consta de tres secciones, cada uno con tres parágrafos. La primera sección tiene un carácter introductorio. En ella se busca acentuar los elementos tanto biográficos como epocales, relevantes para una comprensión más profunda de los primeros textos del joven Heidegger. Luego de un parágrafo de carácter biográfico, basado principalmente en textos de Heidegger mismo, complementados por las investigaciones históricas sobre el tema, la investigación se centra en sacar a la luz el contexto epocal, tanto de las ciencias naturales y matemáticas como de la filosofía, en que se inserta la búsqueda del joven Heidegger de una comprensión del mundo. El parágrafo segundo es, así, una exposición del estado de la ciencia a comienzos de siglo, centrada en la física, la biología y la matemática —que toma como hilo conductor las múltiples referencias de Heidegger a elementos y teorías de ellas—, poniendo de relieve el conocimiento que de estas ciencias posee el joven Heidegger y también el compromiso intelectual con que se dedica a su cultivo. El parágrafo tercero de esta primera sección consta a su vez de tres partes. En él se exponen elementos de diversa naturaleza que completan el contexto biográfico e histórico en el cual el joven Heidegger desarrolla su primera obra. La parte A pone de relieve la

situación de la lógica a través de Rickert y, especialmente, a la luz de la obra de Emil Lask. La parte B corresponde a la descripción del encuentro del joven Heidegger, primero con la obra de Husserl, luego con el maestro. A través de un contrapunto entre lo que recuerda el filósofo ya anciano y los datos históricos se prepara la base biográfica para la relación que se sistematizará en la segunda y tercera sección de este trabajo. La parte C de este parágrafo está dedicada a una presentación sistemática de las tesis de Husserl, en un corte sincrónico, a partir de las obras a las cuales con seguridad tiene acceso Heidegger en este período. Ella es una introducción general a los conceptos fenomenológicos, no en cuanto ellos son objeto de discusión o de análisis, cómo ellos son o no asumidos por Heidegger, o cuánto hay de interpretación en su recepción, sino es más bien una presentación desde el punto de vista husserliano de ellos; se busca exponer la coherencia interna que tienen desde la visión global que nos entrega nuestra perspectiva hermenéutica, en cuanto conocedores del conjunto de la obra husserliana, de los próximos desarrollos de ella, de la relevancia histórica de los diversos descubrimientos de Husserl. Ella sirve de contrapunto a la interpretación que Heidegger supone, desde su perspectiva, como la fundamental en Husserl. Esta última parte de la primera sección encuentra su correlato en la sistematización de la fenomenología que nos propone Heidegger a través de su esquema de los descubrimientos de la fenomenología, que retomamos en el § 9 de este trabajo. En su conjunto, esta primera sección cumple con la función de presentar los parámetros que servirán de medida de la interpretación de los textos escogidos en la siguiente sección.

La sección II de este trabajo, dividida también en tres parágrafos, se centra en la presentación y el análisis de la obra que denominamos "académica" del joven Heidegger; es decir, aquella que tuvo por finalidad inmediata cualificar a su autor para ejercer como catedrático de filosofía. El parágrafo cuarto está dedicado a los primeros artículos sobre lógica publicados por el

joven estudiante; el parágrafo siguiente, a su trabajo de Dissertation, el que también está dedicado a temas de la lógica. En estos parágrafos, así como en el sexto, centrado en la tesis de Habilitation de Heidegger, se busca sacar a la luz la comprensión del proyecto husserliano de una fenomenología, como método y como ciencia. Las partes A y C de este último parágrafo sacan a luz los primeros indicios de una comprensión original de la fenomenología por parte de Heidegger. Sobre todo el capítulo final de la tesis de Habilitation [§ 6 C], escrita en ocasión de su publicación, es el gozne en torno al cual gira la búsqueda de una comprensión auténtica de la fenomenología entre este período del desarrollo de Heidegger y el próximo, marcado por la búsqueda, que tendrá como resultado **Sein und Zeit**. La parte B de este sexto parágrafo es una presentación ejemplar de lo que denominábamos la línea "hermenéutico-histórica". En él analizamos cómo, a partir de una determinada concepción de lo que es el pensamiento y la propuesta husserliana, propone Heidegger renovar desde la fenomenología la comprensión de elementos históricos de la tradición de la filosofía.

La tercera y última sección expone en el parágrafo siete un detallado análisis de lo que es para el joven Heidegger en ese momento la investigación fenomenológica de la fundamentación del conocimiento en la filosofía. En una búsqueda conmovedora, hasta patética, mas no por ello menos rigurosa, va Heidegger dejando al descubierto la imposibilidad de fundar sobre bases meramente psíquicas la posibilidad del conocimiento. Asistimos en esta Lección —**Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem**—, más que al laboratorio en el que investiga el acceso y la descripción a las cosas mismas, al taller en el cual el joven filósofo va forjando al fuego lento de la reflexión y la confrontación con el público asistente a sus clases, uno de los aparatos conceptuales más amplios, profundos y originales de nuestra época. Resultado de esta investigación es un nuevo punto de partida, que Heidegger caracteriza con el nombre de **Ontologie. Hermeneutik der Faktizität**, Lecciones que ocupan los análisis del parágrafo ocho.

Más que centrarnos en el aspecto de novedad que contiene este nuevo punto de partida —cuya expresión más elaborada la tenemos en **Sein und Zeit**—, nos centramos en el aspecto de crítica que ésta conlleva para con la fenomenología de corte husserliano. El último parágrafo de nuestro trabajo está dedicado al análisis de los elementos de la fenomenología husserliana que Heidegger conserva en la nueva etapa, marcada por **Sein und Zeit**.

Cerramos nuestra investigación retomando algunas perspectivas que en el transcurso del trabajo se han ido abriendo.

SECCION I

El primer parágrafo de este trabajo busca ser 'anotaciones sobre el **Lebensgang** de Martin Heidegger'. Al utilizar el término alemán "Lebensgang" [historia del transcurso de la vida] —evitando de este modo recurrir a conceptos como "biografía", "antecedentes", "crónica", etc.— queremos reflejar nuestra intención de no presentar meramente datos biográficos de nuestro autor, ni hacer una crónica de sus primeros años. Nuestro intento en esta sección es aproximarnos comprensivamente a algunos aspectos de los primeros años de su vida cuyo reflejo consideramos importante para una comprensión más profunda de su obra. Queremos recuperar para nuestro análisis lo que los románticos entienden por "Divinatio" [adivinación], y que Schleiermacher recoge como uno de los principios fundamentales de la operación hermeneútica. Gadamer dice: "... el fundamento último de toda comprensión tendrá que ser siempre un acto adivinatorio de la congenialidad, cuya posibilidad reposará sobre la vinculación previa de todas las individualidades. Este es efectivamente el presupuesto de Schleiermacher: que cada individuo es una manifestación del vivir total y que por eso 'cada cual lleva en sí mismo un mínimo de cada uno de los demás, y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo'"[1]. Heidegger mismo utiliza en este sentido el término Lebensgang, buscando acercarse a la figura de Johann Peter Hebel, el poeta alemán [alemannisch]: "Es bueno conocer el transcurso de la vida de este poeta, pues este transcurso dispuso que brotara la fuente poética que dormitaba en él"[2].

---

[1] Gadamer, H.-G.; **Wahrheit und Methode**, S. 177 (p. 243).

[2] Heidegger, M.; **"Hebel - Der Hausfreund"**, en: Aus der Erfahrung des Denkens (1910 - 1976), S. 133. "Es ist gut, den Lebensgang dieses Dichters zu kennen; denn dieser Lebensgang fügte es, daß der in diesem Mann schlummernde dichterische Quell zum Springen kam."

El marco hermeneútico en que originalmente estaba planteada esta investigación fue repentinamente puesto en cuestión por la aparición en 1987 del libro de Víctor Farías **Heidegger y el nazismo**, primero en francés, luego en alemán y recientemente, en una versión corregida, en castellano. La controversia en torno al pasado nacionalsocialista de Heidegger no se limitó al período de su rectorado —desde el 22 de Abril de 1933 al 27 de Abril de 1934— o al período inmediatamente anterior o posterior, sino que tiende a abarcar —siguiendo la tesis central de Farías— desde los orígenes de Heidegger hasta su última obra. Todo en la vida y obra de Heidegger estaría bajo el sino nacionalsocialista. Dado que tal tesis no es parte directa de nuestra investigación, detengámonos aquí en un recuento de lo ha significado esta discusión y la importancia que tiene para nuestro trabajo.

Hay que decir en primer término, que la controversia desencadenada se hizo imposible de seguir, no sólo por la gran cantidad de libros aparecidos[3], sino también y principalmente porque la mayor parte de la polémica ha tenido lugar no sólo en

[3] Recordemos, sin pretender ser exhaustivos los libros que más directamente han estado involucrados en la discusión, dejando en claro que son sólo los más recientes, puesto que habría que citar también las posiciones ya conocidas de G. Schneeberger, K. Löwith, P. Hühnerfeld, Th. Adorno, así como trabajos previos de H.-G. Gadamer, F. Fédier, O. Pöggeler, F. Volpi y un largo excétera:
- Farías, Víctor; **Heidegger y el nazismo**, Barcelona 1989. (Ed. francesa: Éditions Verdier. Paris 1987)
- Lacoue-Labarthe, Philippe; **La Fiction du Politique. Heidegger, l'art et la politique**, Paris 1987.
- Altweg, Jüngen (Hrsg.); **Die Heidegger Kontroverse**, Frankfurt 1988.
- Derrida, Jacques; **Vom Geist. Heidegger und die Frage**, Frankfurt a.M. 1988.
- Fédier, Francois; **Heidegger. Anatomie d'un scandale**, Paris 1988.
- Gethmann-Siefert, Annemarie y Pöggeler, Otto (Hrsg.); **Heidegger und die praktische Philosophie**, Frankfurt a.M. 1988.
- Lyotard, Jean-Francois; **Heidegger und "die Juden"**, (Hrsg. von Peter Engelmann) Wien 1988.
- Neske, Günther; **Antwort. Martin Heidegger im Gespräch**, Tübingen 1988.
- Ott, Hugo; **Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie**, Frankfurt/New York 1988.
- Martin, Bernard; **Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'**, Darmstadt 1989.
Se espera la pronta aparición de nuevas obras, como el anunciado trabajo histórico-filosófico de Hartmut Tietjen **Verstrickung und Widerstand. M. Heidegger konspiratives Handlungskonzept im Nationalsozialismus.**

artículos de revistas especializadas sino, sobre todo, en los más diversos medios de comunicación: prensa escrita, radio, televisión. Este carácter público de la discusión ha hecho que ella alcanzara diversos grados de profundidad, desde la más banal acusación personal hasta la interrogación más profunda. El centenario del natalicio de Heidegger (26 de Septiembre de 1889) contribuyó a que, en todas partes del mundo, se multiplicasen los trabajos directa o indirectamente relacionados con el tema.

Respecto al tipo de elementos que se han puesto en juego, dasatendiendo a aquellos que no atañen a la discusión misma —que Farías caracteriza como la transformación del "affaire Heidegger" en el "affaire Farías"[4]— se encuentran entremezclados los de la más diversa naturaleza. Junto al aluid de prejuicios, valoraciones y motivaciones de todo tipo que ha desencadenado la polémica, se ha desarrollado también una investigación historiográfica sobre elementos objetivos de la vida y actuaciones de Heidegger que constituyen un núcleo sobre el que, independientemente de la valoración que se haga de ellos, forman la base de un cierto consenso. Entre estos elementos se destacan:

a) un núcleo de hechos y actuaciones de Heidegger en torno al período de rectorado y a la época inmediatamente anterior y posterior;
b) una gama de datos en torno a la historia del joven Heidegger, en relación a su formación, estudios, etc.;
c) la edición en el marco de la **Gesamtausgabe** de gran parte de las Lecciones dictadas por Heidegger en el período previo a su rectorado, tanto las del primer período de Freiburg, las de Marburg, las del segundo período de Freiburg, como aquellas posteriores a su rectorado.

El esclarecimiento de este núcleo de hechos y actuaciones de Heidegger ha despejado innumerables tergiversaciones y

[4] Cf. Farías, V.; **Heidegger y el nazismo**, Prólogo a la edición española, pp. 11 - 27.

simplicidades, fruto de confrontaciones de fuentes secundarias, citas inexactas, etc. Sin embargo, en la discusión se han integrado otro tipo de elementos, de carácter más ambigüo y general, entre los que podemos considerar:

- el contexto histórico del lugar de nacimiento y estudios de Heidegger;
- el contexto histórico de la Alemania de la pre- y post guerra;
- una cierta sociología alrededor de Heidegger y su pueblo natal;
- una historia de la Universidad alemana en ese período;
- una sociología de los profesores y de los estudiantes desde la época de 1848 a la época pre- y post nacionalsocialista;
- elementos de motivación psicológica de Heidegger;
- elementos del comportamiento del pueblo alemán previo, durante y después del régimen nazi;
- elementos en la filosofía, de la sociología de la cultura y de la cultura en general alrededor del nacionalsocialismo como fenómeno en Alemania;
- elementos de auto-comprensión, de expiación, de culpa del pueblo alemán en sus diferentes aspectos y manifestaciones.
- y un etc., que corresponde a la consideración de estas variantes respecto a otros países, culturas y tradiciones.

Un tercer grupo de elementos dentro de esta discusión lo constituyen las ya mencionadas motivaciones personales de los participantes, el grado en que se hayan involucrados como personas, los pre-juicios, etc. Esto ha hecho que la controversia tenga un alto grado de agresividad, que no se repare en ataques personales, etc.; pero sobre todo que ella tenga un fuerte carácter ideologizado y maniqueo, no importando el grado de matización que cada cual intente darle a su punto de vista.

Ahora bien, a partir de estas consideraciones y dada la exigencia moral que reclama para sí cada una de las posiciones, resulta casi inútil intentar abstraerse de la polémica, más aún: cualquier trabajo sobre Heidegger carga desde ya con la sospecha de

ocuparse con un pensamiento 'fascista'[5]. No obstante, —y haciendo uso de la figura heideggeriana— antes de intentar evitar el círculo vicioso en que se encuentra la reflexión acerca del pensamiento de Heidegger, la pregunta es más bien cómo introducirse correctamente en ella. Dado el carácter de nuestro trabajo, éste tiene márgenes estrictamente delimitados: el período 1912 - 1926. Más que una toma de posición respecto al pasado nacionalsocialista de Heidegger, nuestra intención a este respecto es aportar con el análisis y la traducción de párrafos importantes de textos de esta época. Debido al carácter que esta discusión ha tenido hasta ahora, justamente la confrontación de las diversas posiciones con las fuentes bibliográficas adquiere toda su relevancia como un camino filosóficamente privilegiado de entrar en ella.

El acento en los aspectos crítico-ideológico y políticos dejan de lado elementos que, a nuestro parecer, representan importantes rudimentos filosófico-históricos para una interpretación más cabal del pensamiento de Heidegger. Así, si bien se acentúa la importancia de los estudios de teología del joven Heidegger, no pasa a ser más que una mención a pie de página el hecho que Heidegger hubiese terminado sus estudios universitarios como estudiante de matemáticas y física. La importancia que para su

---

[5] A pesar del carácter de absoluto con que amenazaba convertirse la perspectiva histórico-político, biográfica y crítico-ideológica, el centenario de Heidegger ha visto resurgir otros aspectos de la investigación en torno a Heidegger: el aspecto sistemático-constructivo, que retoma conceptos filosóficos heideggerianos básicos en una nueva interpretación, como las obras de:
- Frank, Didier; **Heidegger et le problème de l'espace**, Paris 1987.
- Figal, Günter; **Martin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit**, Franfurt a.M. 1988.
- Grondin, Jean; **Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger**, Paris 1987.
- Kettering, Emil; **Nähe. Das Denken Martin Heidegger**, Pfullingen 1987.
Un tercer grupo de obras lo componen aquellas que buscan reintegrar la obra de Heidegger a la tradición filosófica europea, entre otros:
- Pöggeler, Otto; **Heidegger und die hermeneutische Philosophie**, Freiburg/München 1983.
- Volpi, Franco; **Heidegger e Aristotele**, Padua 1984.
- Merker, Barbara; **Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zur Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls**, Frankfurt a.M. 1988.

filosofía tiene la revolución más grande que ha llevado a cabo la ciencia, después de Aristóteles y Galileo, parece no ser relevante para sus comentadores. El parágrafo segundo de esta sección está dedicado a ello.

Es necesario todavía recopilar el material que existe en torno a la relación personal entre Heidegger y Husserl pues, aunque el trabajo histórico de Ott y de Schuhmann al respecto han aportado importantes elementos, todavía quedan muchos fragmentos que esclarecer. Faltaba también contrastarlos con la presencia concreta de Husserl en la primera obra de Heidegger. Antes de ocuparnos de ese aspecto en las secciones siguientes, retomamos los aspectos más importantes de esa relación, centrándonos en la perspectiva que Heidegger ofrece a través de sus pocos textos autobiográficos: su artículo **"Mein Weg in der Phänomenologie"** y el Curriculum Vitae que acompaña a su tesis de Habilitation en 1915.

La parte C del parágrafo tercero sigue, en su presentación de la obra de Husserl, el esquema propuesto por Luis Flores en su artículo **"La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos"**, limitando las referencia a la obra husserliana a la que efectivamente tuvo acceso el joven Heidegger.

§ 1 Los orígenes. Heidegger y su Heimat: Meßkirch, Freiburg.

Martin Heidegger nace el 26 de Septiembre de 1889 en la pequeña ciudad de Meßkirch, ubicada al sur de Alemania, cerca de la frontera entre las regiones alemánica y suabia, en el seno de una familia de tradición católica; familia compuesta por su padre, Friedrich Heidegger (1851-1924), tonelero de oficio (Küfermeister) y sacristán de la parroquia St. Martin; su madre, Johanna Kempf (1858-1927), hija de campesinos que cultivaban una granja desde hacía generaciones en la cercanía de Meßkirch; su hermana, Marie y su hermano menor, Fritz, con el cual tendrá siempre un estrecho contacto[1].

Es mérito de Hühnerfeld el haber destacado la importancia del contexto histórico-sociológico de la región donde Heidegger viene al mundo debido a la posible influencia que ello pudo haber tenido en él[2]. En el ambiente provincial de la pequeña Meßkirch, frontera no sólo entre dos regiones sino entre dos estilos de vida, dos tradiciones, dos iglesias, transcurren los primeros años de vida del filósofo. Los suabos, protestantes, con fama de muy trabajadores, sumamente ahorrativos, espartanos en sus placeres y en su estilo de vida, de larga tradición cultural —con centro en Tübingen—, con figuras de la talla de Schiller, Hegel, Hölderlin, Schelling. Los alemanes (Alemannen), en cambio, católicos, mucho más apegados a la tradición de la pequeña aldea, con una sabiduría popular que impregna su estilo de vida, pero que no ha tenido la trascendencia mundial de la reflexión de sus vecinos. Entre estos dos mundos, el suabo y el alemán, de tipos étnicos diferentes, de temperamentos casi contrapuestos; bajo el

---

[1] F.-W. v. Herrmann, editor de **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)** recoge en el Nachwort [S. 516] la imagen de los dos hermanos trabajando juntos: Martin leyéndole sus manuscritos a Fritz a fin de compararlos con el texto pasado a máquina por este último.

[2] **Hühnerfeld, P.; In Sachen Heidegger**, S. 24 - 27.

alero de la Parroquia, de la Iglesia Católica, pero a la sombra de Lutero, se encuentra lo que Heidegger llama su "Heimat". Lo que esa intraducible palabra signifique —hogar, patria, tierra natal, terruño—, para él queda, quizás, acuñada en estas dos raíces de su filosofar: su relación con la Iglesia, con la Teología, con la Religión, con lo Divino; y su relación con su lugar de origen, su pueblo, su cultura, su tradición, su lengua. Tal vez la vida de Martin Heidegger no haya sido sino un reflexionar buscando la unidad perdida de su mundo original.

De la vida de la familia Heidegger en la pequeña Meßkirch casi no tenemos noticias biográficas. Una excepción la constituye el pequeño texto **Vom Geheimnis des Glockenturms**[3], donde el filósofo vuelve a revivir el ambiente de su pueblo en la helada madrugada del día de Navidad, cuando los pequeños acólitos de la Parroquia se reunían en la casa del sacristán alrededor de una mesa simplemente tendida con pasteles y café con leche. ¿Qué hacía congregarse a los niños a las cuatro y media de la mañana, con las velas hechas con los restos de las del altar mayor, en la casa del sacristán del pueblo? "Era lo mágico de la casa, del extraordinario momento, la expectación ante el tañir y ante el día de fiesta mismo."[4]

En un lenguaje simple y poético, el filósofo va describiendo en cortos trazos los momentos de ese día de fiesta, y con él, los momentos de un día en la vida de su aldea, marcados por el replicar periódico de las campanas, que dividen las horas del día y de la vida de sus habitantes. Ya el título —"Acerca del secreto del campanario"— expresa una experiencia casi en dos planos que se superponen, que se abren comprensivamente uno al otro,

[3] Cf. Heidegger, M.; **"Vom Geheimnis des Glockenturms"**, en: Aus der Erfahrung des Denkens. (1910 - 1976), SS. 113 - 116. El texto es de 1954, publicado por Klostermann en el libro **Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch**, 1969.

[4] Heidegger, M.; **Vom Geheimnis**, S. 113: "Es war das Wundersame des Hauses, des ungewöhnlichen Augenblicks, die Erwartung des Läutens und des Festtages selbst."

iluminándose mutuamente, acerca de cómo el filósofo recuerda su niñez en Meßkirch: junto al recuerdo como tal, va descubriendo en el tañir de las campanas la apertura ya en esa lejana época de las puertas de un misterio. No es sólo el encanto que envuelve a su casa, la casa del sacristán del pueblo: su hogar participa del encanto misterioso que revelan las campanas. Su misterio es el misterio de lo religioso que se presenta como vínculo en lo cotidiano. Las campanas marcan desde el altar el ritmo de las horas. El pequeño acólito también participa del misterio a través del derecho a tocar las campanas. Las conoce a cada una por su nombre: "Drele", que se toca en las tardes a las tres y en los funerales; "Alve", la del sonido dulce; "Kinde", que llama a los niños al catecismo y a los grandes al rosario; la "Elfe" y la "Zwölfe", que tocan a esas horas del día; la "Klanel", que replica cada hora; la "Große", y entre todas, la "silberne Meßglöckle", la pequeña campanilla, señal de la elevación en la Consagración. Las campanas no sólo marcan el movimiento del día, elevándolo a las horas de la oración: tertia, sexta, nona... Su tañir también marca el transcurso de las estaciones a través de las celebraciones de las distintas fiestas religiosas.

Las campanas de la aldea marcan el ritmo de la jornada de trabajo, el ritmo de la vida, pero sobre todo son para el pequeño sacristán signos de la patencia de un misterio. Dice Heidegger: "La misteriosa fuga en la cual se entrelazaban las fiestas religiosas, los días de vigilia con el paso de las estaciones y las horas de la mañana, del mediodía y de la tarde de cada día, de tal manera que continuamente un tañir atravesaba los jóvenes corazones, sueños, oraciones y juegos —esa fuga es probablemente la que entre otras encierra uno de los más maravillosos, más incólumes y duraderos secretos de la torre; ofreciéndolo continuamente transformado e irrepetible hasta el último tañir en los montes del ser."[5]

[5] Heidegger, M.; **Vom Geheimnis**, S. 115 f.: "Die geheimnisvolle Fuge, in der sich die kirchlichen Feste, die Vigiltage, und der Gang der Jahreszeiten und die morgendlichen, mittäglichen und

Sin embargo, junto a esta imagen del filósofo ya maduro que recobra para sí un sentido trascendente de sus primeras vivencias, la investigación historiográfica saca a la luz otros acontecimientos en torno a Meßkirch, en la cual el pequeño Martin también se habría visto envuelto[6]. Como consecuencia del Concilio Vaticano I [1869 - 1870] en que se definió el primado y la infalibilidad del Papa, una fracción de los católicos opuestos a ello se reunió en München, en torno a la figura de Ignaz von Döllinger, un historiador de la Iglesia, para fundar la *Altkatholische Kirche*. Entre las tesis que ellos defienden, además de la oposición a las resoluciones del Concilio se encuentran: a) la incorporación del idioma vernáculo en las liturgias, b) la abolición de las indulgencias, c) la abolición del celibato para los eclesiásticos, ch) la elección popular de la jerarquía, d) la abolición de la prohibición de incinerar a los muertos, etc. Dentro del contexto de las luchas político-religiosas del siglo pasado —el catolicismo contra el liberalismo, la modernidad, que culmina precisamente en el Concilio Vaticano I—, esta fracción cismática de la Iglesia recibió muy pronto el reconocimiento oficial del liberal y anticatólico gobierno del estado de Baden, empeñado en consolidar la unidad de Alemania. En el caso de Meßkirch esto significó el otorgamiento del derecho a los *Altkatholiken* a compartir la iglesia principal del pueblo, San Martin. Esto no podía ser aceptado por el obispado católico de Friburgo, con lo cual el gobierno central cedió tanto San Martin como los recintos colaterales de la iglesia —incluyendo la casa del sacristán— en exclusividad a los *Altkatholiken*. La presencia minoritaria de la altkatholische Kirche *en* Meßkirch trajo consigo también la constitución en cierto modo de una sociedad de dos clases en el pueblo: por una parte, una

abendlichen Stunden jedes Tages ineinanderfugten, so daß immerfort ein Läuten durch die jungen Herzen, Träume, Gebete und Spiele ging - sie ist es wohl, die mit eines der zauberhaftesten und heilsten und währendsten Geheimnisse des Turmes birgt, um es stets gewandelt und unwiederholbar zu verschenken bis zum letzten Geläut ins Gebirg des Seyns."

[6] Cf. Ott, H.; **Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie**, SS. 45 - 61; Farías, V.; **Heidegger y el nazismo**, pp. 41 - 50.

minoría de *Altkatholiken*, ilustrada, liberal y económicamente rica y por otra, una mayoría católica, conservadora y pobre[7]. Ahora bien, esta situación en general se mantiene hasta el 1° de Diciembre de 1895, primer domingo de Adviento, día en que a los católicos les es devuelta la iglesia. Para los Heidegger esto significó cambiarse a la casa del sacristán, en el centro del pueblo, frente a la iglesia y a pocos pasos de la Residencia y del parque adjunto, que reconocemos en el pequeño escrito de Heidegger de 1949 **Der Feldweg**[8]. De Fritz, hermano de Martin, proviene la anécdota que el sacristán de los *Altkatholiken* no le habría querido entregar las llaves de la iglesia personalmente a Friedrich Heidegger, su sucesor, y por eso se las habría pasado al pequeño Martin para que se las entregara a su padre[9]. Sin duda la presencia de los *Altkatholiken* en Meßkirch, las tensiones sociales que trajeron consigo, etc. son también un elemento a considerar entre las primeras vivencias de Martin Heidegger de la religión y la Iglesia.

Si bien la familia Heidegger no era pobre, no se contaba entre las familias acomodadas de Meßkirch[10]. En su estilo particular, Fritz recuerda en una carta: "Desde el punto de vista material nuestros padres no eran ni ricos ni pobres; pertenecían a una clase media acomodada; no sufríamos necesidad ni reinaba abundancia; el verbo 'ahorrar' se escribía con letras mayúsculas: dinero en efectivo, tan raro como perla auténtica, para mucha

[7] Cf. Ott, H.; **"Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium."**

[8] Cf. Heidegger, M.; **"Der Feldweg"**, en: Aus der Erfahrung des Denkens. (1910 - 1976), SS. 87 - 90.

[9] Cf. Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 48. Farías hace referencia a la misma anécdota —suponemos—, poniéndola en un contexto sí mucho más emocionante. Cf. Farías, V.; **Heidegger y el Nazismo**, S. 45.

[10] Cf. Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 50 ff.

gente representaba 'el corazón de todas las cosas'."[11] Lo que está claro es que los Heidegger no contaban con los recursos para otorgarle una educación universitaria a ninguno de sus hijos. Si Martin lo logra es gracias a una serie de becas de la Iglesia Católica que le permiten, una vez terminado los ocho años de educación básica [Bürger- bzw. Realschule] en Meßkirch, continuar sus estudios en el Liceo [humanista] de Constanza y vivir como pupilo en el Internado arzobispal [Erzbischöfliche Gymnasialkonvikt], la así llamada residencia de San Conrado, creada especialmente para completar la formación católica de los alumnos del Liceo. Ott y Farías, cada uno poniendo diferentes acentos, han retratado este período de la vida de Heidegger, sacando a la luz las contradicciones entre la educación de tendencia humanista y liberal del Liceo y la formación estrictamente católica y conservadora de San Conrado, la dura vida para un hijo de artesanos en un medio reservado casi exclusivamente para hijos de académicos, etc.[12].

Decisiva figura en esta época es para Martin Heidegger Conrad Gröber, posterior Arzobispo de Friburgo, también originario de Meßkirch, que ocupaba entonces el cargo de Rector de la residencia de San Conrado. A él le debe Heidegger no sólo el haber solucionado el problema económico que significaba la permanencia en San Conrado, sino sobre todo impulsos a nivel intelectual, como Heidegger en diversas ocasiones reitera, por ejemplo en 1915, en el Curriculum Vitae adjunto a su Habilitation: "Una influencia espiritual decisiva le debo al entonces Rector del Internado masculino, el actual párroco de Konstanz, Dr. Conrad Gröber." Muchos años después se recordará Heidegger: "En el año

[11] Heidegger, Fritz; **"Ein Geburtstagsbrief des Bruders"**, en: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch. Frankfurt 1969, S. 58 f. Citado por: Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 50: "In materieller Hinsicht waren unsere Eltern weder arm noch reich; sie waren kleinbürgerlich wohlhabend; es herrschte weder Not noch Üppigkeit; das Zeitwort 'sparen' wurde großgeschrieben: blankes Geld, rar wie echte Perlen, war für viele Leute das 'Herz aller Dinge'."

[12] Cf. Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 51 ff.; Farías, V.; **Heidegger y el Nazismo**, p. 45 ss.

1907, un paternal amigo de mi pueblo natal [Heimat], el Dr. Konrad Gröber, que más tarde sería Arzobispo de Friburgo, me proporcionó la Dissertation de Franz Brentano: **De los múltiples significados del ente en Aristóteles** (1862). Las numerosas y en general largas citas en griego sustituyeron para mí la edición de Aristóteles que todavía me faltaba; un año más tarde el ejemplar de la Biblioteca del Internado se encontraba en mi pupitre de estudio. La pregunta por lo simple de la multiplicidad en el ser, que en ese entonces recién empezaba a surgir, obscura, vacilante y desamparada, permaneció a través de muchos vuelcos, rodeos y desconciertos el incesante estímulo para el tratado aparecido dos décadas más tarde, **Ser y Tiempo**."[13]

A la tesis adelantada en 1959 por Hühnerfeld sobre un posible "resentimiento personal contra la Iglesia Católica"[14] incubado por Heidegger en esta época, contrapone Ott la tesis de la actitud doble de Heidegger, ya insinuada por K. Schuhmann en otro contexto[15]. Por una parte, reconocerse como deudor de una formación católica —que Ott acentúa en su 'estrictez'— y por otra, criticar el avance de los profesores católicos en la Universidad de Freiburg. Para demostrar la primera parte de su tesis, Ott saca a la luz un valioso documento —que más que demostrar

[13] Heidegger, M.; **"Antrittsrede"**, en: Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957/58. Heidelberg 1959, S. 20 - 21. El mismo texto es incluido por Heidegger en la Introducción a la Gesamtausgabe de su obra, en Marzo de 1972: Cf. Heidegger, M.; **Frühe Schriften**, S. 56. Este texto es permanentemente citado, por ejemplo: Ott, H.; **"Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium"**, S. 315; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**. S. 54: "Im Jahre 1907 gab mir ein väterlicher Freund aus meiner Heimat, der spätere Erzbischof von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation in die Hand: **Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles** (1862). Die zahlreichen, meist längeren griechischen Zitate ersetzten mir die noch fehlende Aristoteles-Ausgabe, die jedoch ein Jahr später aus der Bibliothek des Internats in meinem Studierpult stand. Die damals nur dunkel und schwankend und hilflos sich regende Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein blieb durch viele Umkippungen, Irrgänge und Ratlosigkeiten hindurch der unablässige Anlaß für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung **Sein und Zeit**."

[14] Cf. Hühnerfeld, P.; **In Sachen Heidegger**, S. 21.

[15] Cf. Schuhmann, K.; **"Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl"**, S. 593 ff.

la tesis de Ott ayuda a comprender hasta qué punto siente Heidegger en 1928 una vinculación profunda con su Heimat, su origen religioso y un verdadero agradecimiento por la posibilidad de su formación. Heidegger está consciente que, sin su origen católico, sin el alero de la Iglesia, no hubiese llegado a donde está. Eso no significa que luego, en su desarrollo no se haya alejado de ese origen, de ese marco conceptual seguro, sin lo cual su auténtica interrogación filosófica no hubiese sido posible; desde luego esto equivale a aceptar un especialísimo concepto de "fidelidad consigo mismo" en el caso de Heidegger; mas éste no es el lugar de dirimir la cuestión. El documento a que hacemos referencia es una carta de Heidegger escrita el 30 de Mayo de 1928 desde Marburgo a Matthäus Lang, Prefecto de la residencia San Conrado en la época de Heidegger, agradeciéndole las felicitaciones por haber sido nombrado ordinario en Freiburg en sucesión de Husserl. "Recuerdo con gusto y gratitud el comienzo de mis estudios en la Konradihaus, y siento cada vez con mayor claridad cómo todos mis esfuerzos están arraigados en mi suelo natal [heimatliche Boden]. Todavía recuerdo claramente cómo fui adquiriendo confianza en Ud., que era entonces el nuevo Prefecto, confianza que permanece y que me hizo alegre la estadía en esa casa. Entre tanto, siempre he pedido que me contaran de Ud., de su trabajo y de la vida en el internado. Quizás ahora halla más oportunidad de visitarle y de recorrer nuevamente los alrededores en los que empecé el primero de humanidades. Desde ahí hasta **Sein und Zeit** parece conducir un camino largo e intrincado. Sin embargo, todo ello se reduce a una insignificancia si comparo lo alcanzado con la tarea a realizar [Gesollten]. Quizás sea la filosofía la que muestre de manera más penetrante y duradera cuán novato es todavía el hombre. Filosofar, en último término, no significa otra cosa que ser principiante. Pero si con toda nuestra chiquitinería conservamos una íntima fidelidad con nosotros mismos y tratamos de actuar a partir de ella, entonces también este poco

ha de resultar en bien. Su ex-pupilo Martin Heidegger."[16] Para demostrar la segunda parte de su tesis, Ott trae a colación correspondencia de Heidegger con Jaspers de 1928, donde el primero constataría el avance de los "negros" en la Universidad de Friburgo[17], insinuaría que se siente esplado por los católicos, etc.[18] Antes de retomar el tema de la *ruptura espiritual* de Heidegger con la Iglesia Católica, —*ya que de hecho siguió perteneciendo a ella hasta el fin de sus días*[19]— consideremos otros puntos de su biografía.

En 1906, después de tres años en Constanza, Heidegger se cambia al Liceo Berthold de Friburgo, terminando allí sus estudios secundarios a los 19 años, con una brillante prueba, requisito para entrar a la Universidad (Reifeprüfung). Hay acuerdo en que esto ocurrió por razones de orden económico: a fin de recibir la beca que un antiguo profesor y rector de la Universidad de Friburgo, Christoph Eliner, en 1575 había instituido a fin de que

---

[16] Carta de Heidegger a M. Lang, citada por: Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 55 f: "Ich denke gern und dankbar an die Anfänge meines Studiums im Konradihaus zurück und spüre immer deutlich, wie stark alle meine Versuche mit dem heimatlichen Boden verwachsen sind. Es ist mir noch deutlich in der Erinnerung, wie ich zu Ihnen als damaligem neuen Präfekten ein Vertrauen faßte, das geblieben ist und mir den Aufenthalt im Hause zur Freude machte. Inzwischen habe ich immer wieder von Ihnen, Ihrer Arbeit und vom Leben im Hause mir erzählen lassen. Jetzt wird eher mal die Gelegenheit kommen, Sie zu besuchen und in die Umgebung zurückzublicken, in der ich als kleiner Untertertianer anfing. Von da bis zu **Sein und Zeit** scheint ein weiter und verschlungener Weg zu führen. Und doch schrumpft alles auf ein Geringes zusammen, wenn ich das Erreichte mit dem Gesollten vergleiche. Vielleicht zeigt die Philosophie am eindringlichsten und nachhaltigsten, wie anfängerhaft der Mensch ist. Philosophieren heißt am Ende nichts anderes als Anfänger sein. Aber wenn wir bei unserem Knirpstum zu uns selbst die innere Treue bewahren und aus ihr heraus zu wirken suchen, dann muß auch das Wenige zum Guten sein... Ihr ehemaliger Zögling Martin Heidegger."

[17] Cf. las elucubraciones de Farías respecto del término "Schwarz" con que tradicionalmente se caracteriza hasta hoy en día a los católicos en Alemania: Farías, V.; **Heidegger y el Nazismo**, p. 48.

[18] Cf. Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 56 f. Ott no menciona la fuente de dónde provienen estas citas.

[19] Cf. Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 49 nota 46.

jóvenes de Meßkirch estudiasen Teología[20]. Heidegger recibe la beca desde 1906 a 1911. Es éste un período de gran actividad intelectual para Heidegger: Aristóteles, Brentano, Hölderlin. Al finalizar su etapa escolar, en 1909, el joven Heidegger está en posesión de una sólida formación humanista. Domina el latín y el griego, posee una vasta cultura en historia, literatura e idioma alemán.

Directamente después de terminar el Liceo, Heidegger solicita su incorporación a la Compañía de Jesús, en el noviciado jesuita de Tisis, en Feldkirch, Austria. En el marco de la *Kulturkampf*, todas las órdenes religiosas católicas, con excepción de las que se dedicaban al cuidado de enfermos, habían sido abolidas por el Reich; la prohibición para los jesuitas se levantó recién en 1917[21]. Permanece allí dos semanas; pues, al parecer, como consecuencia de una caminata por los Alpes de la región, Heidegger habría sido internado, aquejado de trastornos cardíacos; y, dado que uno de los requisitos de la Compañía era la perfecta salud de sus postulantes, su solicitud habría sido rechazada, a causa de una constitución física insuficiente para las exigencias de la vida de la Orden[22]. Inmediatamente Heidegger solicita su ingreso al seminario provincial de Friburgo —el llamado Collegium Borromaeum—, donde es aceptado. Allí comienza en el semestre de invierno de 1909 sus estudios de teología católica, permaneciendo así en su intención de dedicarse a la vida eclesial.

Heidegger estudia Teología cuatro semestres. Desde el primer momento tiene en su mesa de trabajo las **Logische Untersuchun-**

[20] Para mayores antecedentes sobre esta beca, su monto y condiciones de otorgamiento cf. Ott, H.; **"Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium"**, S. 321 f.; también de Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 57 f.

[21] Cf. **"Kulturkampf"**, en: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufg. Bd. 6, s.v. Sp. 673 f.

[22] Este hecho da pie a una notable elucubración por parte de Farías, el primer acercamiento desde el punto de vista psicoanalítico a la vida de Martin Heidegger que conocemos: Cf. Farías, V.; **Heidegger y el nazismo**, p. 51 s.

gen de Husserl. En repetidas ocasiones recuerda a su Profesor de Dogmática Carl Braig[23], no sólo por su obra **Vom Sein. Abriß der Ontologie** (1896) —cuyas citas y comentarios a textos de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez como también la dilucidación etimológica de conceptos fundamentales de la ontología encuentran en el joven Heidegger especial resonancia—, sino también por su modo mismo de pensar. "A través de él oí por primera vez, en los pocos paseos en los que me fue dado acompañarle, de la importancia de Schelling y de Hegel para la teología especulativa y diferencia del sistema doctrinario de la escolástica. Así apareció la tensión entre ontología y teología especulativa como estructura de la metafísica en el ámbito de mi búsqueda."[24] Junto a Carl Braig, Heidegger recuerda también entre sus profesores al Historiador del arte Wilhelm Vöge.

A fines del tercer semestre de teología, en Febrero de 1911, Heidegger sufre nuevamente trastornos cardíacos —de "naturaleza asmática" cita Ott[25]—, por lo que momentáneamente debe suspender sus estudios. Es enviado a casa a recuperarse permaneciendo allí también el semestre de Verano de 1911. Esta suspensión momentánea se vuelve definitiva. Así, debido a su delicada constitución, le queda vedado el camino al sacerdocio debiendo abandonar la Facultad de teología, ya que, en esa época no estaba abierta para laicos. Con esto Heidegger perdía también el derecho a la beca que hasta ese momento gozaba, encontrándose así en una situación física, emocional y económica muy inestable. Ott ha indagado con gran detalle los planes y las diversas

[23] Cf. Heidegger, M.; **Frühe Schriften**, S. 56 f.; "Mein Weg in der Phänomenologie", S. 81 f.; etc.

[24] Ensayo de Heidegger a propósito del aniversario de Hermann Niemeyer, de donde es tomado **Mein Weg in der Phänomenologie**, citado por Ott en: **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 60: "Durch ihn hörte ich zum ersten Mal auf wenigen Spaziergängen, bei denen ich ihn begleiten durfte, von der Bedeutung Schellings und Hegels für die spekulative Theologie im Unterschied zum Lehrsystem der Scholastik. So trat die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens."

[25] Cf. Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 67.

posibilidades que se le cerraban y se le abrían en su futuro académico al joven Heidegger. Investiga también cómo éste se fue desarrollando, sacando a luz posibles razones circunstanciales que lo habrían obligado a elegir determinados temas para sus trabajos académicos de Promotion y de Habilitation, etc.[26].

Ahora bien, la famosa frase donde Heidegger sitúa los orígenes de su pensamiento en la teología[27] —"Sin este origen teológico nunca habría accedido al camino del pensar. Pero el origen permanece siempre futuro"[28]— *ha dejado en la obscuridad otro aspecto de la procedencia de su pensamiento: su profundo y permanente interés por las ciencias naturales.* De hecho, después de la interrupción de sus estudios de Teología, Heidegger no se inscribió en la Facultad de Filosofía sino en la recién creada Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas, *de la cual egresa como alumno de Matemáticas* en 1913 después de haber cursado cuatro semestres en ella. Más aún, Martin Heidegger estaba en esa época trabajando en vistas a su Habilitation en Matemáticas, en el tema "Sobre la esencia lógica del concepto de número."[29] Dada la importancia que creemos tiene este tema, le dedicaremos el próximo parágrafo.

---

[26] Cf. Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 67 - 105.

[27] El tema Teología y Heidegger ha sido tratado profusamente desde diversos puntos de vista. Baste señalar solamente nombres como los de Bultmann, Rahner, v. Balthasar, Przywara, Barth, Gadamer, Jonas, etc. Dentro de la perspectiva más bien biográfica cabe citar, sin en absoluto intentar ser exhaustivo:
- Pöggeler, O.; **Der Denkweg Martin Heideggers**. 1963;
- Richardson, W.J.; **Heidegger. Through Phenomenology to Thought**. 1963;
- Gethmann-Siefert, A.; **Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers**. 1974;
- Costa, F.; **Heidegger e la teologia**. 1975;
- Schaeffler, R.; **Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie**. 1978; etc.

[28] Heidegger, M.; **"Aus einem Gespräch zur Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden"**, en: Unterwegs zur Sprache, S. 96: "Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft."

[29] Cf. Casper, B.; **"Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909 - 1923"**, S. 538. "Über das logische Wesen des Zahlbegriffs." Casper mismo le resta importancia a este punto, limitando su presentación a notas a pie de página.

Concluyamos este parágrafo introductorio ofreciendo *in extenso* una traducción del Curriculum Vitae que Heidegger presenta junto a su trabajo de Habilitation, no sólo por ser un valioso documento al cual permanentemente se hace referencia, sino también porque, proviniendo de la pluma de Heidegger, expone su punto de vista sobre acontecimientos de su vida que se prestan a equívocos. Nos servirá también como punto de partida para ubicar biográficamente el interés de Heidegger por las ciencias.

> "Curriculum Vitae: Yo, Martin Heidegger, nacido el 26 de Septiembre de 1889 en Meßkirch (Baden), hijo del sacristán y maestro tonelero Friedrich Heidegger y de su esposa Johanna, nacida Kempf, asistí hasta 1903 a la escuela básica en Meßkirch. A partir de 1900 recibí clases privadas de latín, de modo que, en 1903 pude ingresar al primero de Humanidades en el Liceo [Gymnasium] de Konstanz. Una influencia espiritual decisiva le debo al entonces Rector del internado masculino, el actual párroco de Konstanz, Dr. Conrad Gröber. Después de haber terminado el tercero de Humanidades (Verano de 1906) asistí al Liceo Berthold en Friburgo/Breisgau hasta obtener el bachillerato. En el cuarto de Humanidades, al pasar las clases de matemáticas de un simple resolver problemas a una ocupación más teórica con la materia, mi predilección por esta disciplina se transformó en verdadero interés objetivo, incluyendo también en él a la física. A ello se sumaron estímulos provenientes de la clase de religión, que me llevaron a una extensa lectura sobre la teoría del desarrollo biológico. En el sexto año de Humanidades fueron, sobre todo, las clases sobre Platón con el Profesor de Humanidades Widder, ya muerto hace algunos años, que me introdujeron de forma más consciente, aunque todavía no con estrictez teórica, a los problemas filosóficos. Después de terminar el Liceo ingresé en el semestre de Invierno de 1909 a la Universidad de Friburgo/Breisgau, en la cual permanecí sin interrupción hasta 1913. En un comienzo estudié Teología. Los cursos de filosofía entonces obligatorios no me satisficieron mucho, de manera que empecé a estudiar por propia cuenta los textos de estudio escolásticos. Ellos me procuraron una cierta educación lógica más bien formal, pero desde el punto de vista filosófico no pudieron entregarme lo que buscaba y lo que había encontrado en el campo apologético a través de las

obras de Hermann Schell. Junto a la pequeña Summa de Tomás de Aquino y de algunas obras de Bonaventura, fueron las **Investigaciones Lógicas** de Edmund Husserl las que resultaron decisivas para el proceso de mi desarrollo científico. La obra anterior de este último autor, **La filosofía de la Aritmética,** me mostró al mismo tiempo las matemáticas bajo una luz enteramente nueva. El ocuparme intensamente de problemas filosóficos, junto a las tareas del estudio principal, trajo como consecuencia después de tres semestres una fuerte extenuación. El trastorno cardíaco, provocado por un anterior exceso de deportes, se manifestó con tal intensidad, que un futuro empleo al servicio de la Iglesia me fue declarado como altamente improbable. Por ello me inscribí en el semestre de invierno de 1911 a 1912 en la Facultad de ciencias naturales y matemáticas. Mi interés por la filosofía no disminuyó con los estudios matemáticos, por el contrario, puesto que ya no tenía que asistir a los cursos obligatorios en filosofía, pude asistir a Lecciones de filosofía en forma más amplia y sobre todo pude participar en los seminarios del 'consejero privado' Rickert. En la nueva escuela [facultad] aprendí antes que nada a ver los problemas filosóficos como problemas y pude formarme una idea sobre la esencia de la lógica, la disciplina filosófica en la que, hasta hoy, más interesado estoy. Al mismo tiempo, adquirí una verdadera comprensión de la filosofía más reciente, a partir de Kant, que encontré muy escasa y tratada de forma muy poco satisfactoria en la literatura escolástica. Mis convicciones fundamentales en filosofía permanecieron las de la filosofía aristotélico-escolástica. Con el tiempo percibí que las ideas expresadas en ella deberían permitir —e incluso exigen— una interpretación y aplicación mucho más fecunda. Así, en mi Dissertation sobre **La doctrina del juicio en el psicologismo** intenté encontrar un fundamento para investigaciones adicionales referentes a un problema central de la lógica y de la teoría del conocimiento, orientándome al mismo tiempo por la lógica moderna y los juicios fundamentales aristotélico-escolásticos. En base a este trabajo fui aceptado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo para rendir el examen riguroso para el doctorado, que aprobé el 26 de Julio de 1913. El estudio de Fichte y Hegel, la ocupación intensa con las **Fronteras de la formación de conceptos en las ciencias naturales** de Rickert y las investigaciones de Dilthey, sin olvidar cursos y seminarios con el consejero privado Finke, tuvieron como consecuencia que la aversión hacia la historia, nutrida por la predilección por las matemáticas, fuera totalmente eliminada. Reconocí que la filosofía no

debe orientarse unilateralmente ni por las matemáticas y las ciencias naturales ni por la historia; bien que esta última pueda en tanto que ciencia del espíritu fecundar de manera incomparablemente mayor a la filosofía. Así, el interés por la historia que ahora aumentaba me facilitó la ocupación con la filosofía del medioevo, que reconocí como necesaria para una estructuración sustancial de la escolástica. Esta para mí, en una primera instancia, no consistía tanto en un poner de relieve las relaciones históricas entre los distintos pensadores, como en un comprender interpretante del contenido teórico de sus filosofías con los medios de la filosofía moderna. Así surgió mi investigación sobre **La doctrina de las categorías y del significado de Duns Scoto.** Al mismo tiempo, ella dio nacimiento al plan de una exposición integral de la lógica y la psicología medieval a la luz de la fenomenología moderna, considerando igualmente la situación histórica de cada uno de los pensadores medievales. Si me fuera dado el poder entrar al servicio de la investigación y enseñanza científicas, dedicaría el trabajo de mi vida a la realización de estos planes."[30]

---

[30] Heidegger Lebenslauf. Cf. Ott, H.; "**Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium**", SS. 323 - 325; **Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 85 f.:
"Lebenslauf: Ich, Martin Heidegger, geboren den 26. September 1889 zu Meßkirch (Baden), als Sohn des Mesners und Küfermeisters Friedrich Heidegger und seiner Ehefrau Johanna, geb. Kempf, besuchte bis 1903 die Volks- und Bürgerschule in Meßkirch. Seit 1900 erhielt ich Privatunterricht in Latein, so daß ich 1903 in die Untertertia des Gymnasiums in Konstanz eintreten konnte. Entscheidenden geistigen Einfluß verdanke ich dem damaligen Rektor des Knabenkonvikts, dem jetztigen Stadpfarrer Dr. Conrad Gröber in Konstanz. Nach Absolvierung der Untersekunda (Sommer 1906) besuchte ich bis zur Erlangung des Reifezeugnisses (Sommer 1909) das Bertholdgymnasium in Freiburg im Breisgau. Als in der Obersekunda der mathematische Unterricht vom bloßen Aufgabenlösen mehr in theoretische Bahnen einbog, wurde meine bloße Vorliebe zu dieser Disziplin zu einem wirklichen sachlichen Interesse, das sich nun auch auf die Physik erstreckte. Dazu kamen Anregungen aus der Religionsstunde, die mir eine ausgedehntere Lektüre über die biologische Entwicklungslehre nahelegten. In der Oberprima waren es vor allem die Platostunden bei dem vor einigen Jahren verstorbenen Gymnasialprofessor Widder, die mich mehr bewußt, wenn auch noch nicht mit theoretischer Strenge in philosophische Probleme einführten. Nach Absolvierung des Gymnasiums bezog ich im Wintersemester 1909 die Universität Freiburg im Breisgau, wo ich ununterbrochen bis 1913 blieb. Zunächst studierte ich Theologie. Die damals vorgeschriebenen philosophischen Vorlesungen befriedigten mich wenig, so daß ich mich auf das Selbststudium der scholastischen Lehrbücher verlegte. Sie verschafften mir eine gewisse formale logische Schulung, gaben mir aber in philosophischer Hinsicht nicht das, was ich suchte, und auf apologetischem Gebiet durch die Werke von Hermann Schell gefunden hatte. Neben der kleinen Summe des Thomas von Aquin und einzelnen Werken von Bonaventura waren es die logischen Untersuchungen von Edmund Husserl, die entscheidend wurden für meinen wissenschaftlichen Entwicklungsgang. Das frühere Werk desselben Verfassers, die Philosophie der Arithmetik, setzte mir zugleich die Mathematik in

ein ganz neues Licht. Die eingehende Beschäftigung mit philosophischen Problemen neben den Aufgaben des eigentlichen Berufsstudiums, hatte nach drei Semestern eine starke Überarbeitung zur Folge. Mein früher durch zuviel Sport entstandenes Herzleiden brach so stark aus, daß mir eine spätere Verwendung im kirchlichen Dienst als äußerst fraglich hingestellt wurde. Daher ließ ich mich im Wintersemester 1911 auf 1912 bei der naturwissenschaftlich-mathematischen Fakultät inskribieren. Mein philosophisches Interesse wurde durch das mathematische Studium nicht vermindert, im Gegenteil, da ich mich nicht mehr an die vorgeschriebenen Vorlesungen in der Philosophie zu halten brauchte, konnte ich philosophische Vorlesungen in ausgedehnterem Maße besuchen und vor allem an den Seminarübungen bei Herrn Geheimrat Rickert teilnehmen. In der neuen Schule lernte ich allererst die philosophischen Probleme als Probleme kennen und bekam den Einblick in das Wesen der Logik, der mich bis heute vor allem interessierenden philosophischen Disziplin. Zugleich bekam ich ein richtiges Verständnis der neueren Philosophie seit Kant, die ich in der scholastischen Literatur allzuwenig und ungenügend berücksichtigt fand. Meine philosophischen Grundüberzeugungen blieben die der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Mit der Zeit erkannte ich, daß das in ihr niedergelegte Gedankengut eine weit fruchtbarere Auswertung und Verwendung zulassen müsse und fordere. So suchte ich in meiner Dissertation über **Die Lehre vom Urteil im Psychologismus** bezüglich eines Zentralproblems der Logik und Erkenntnistheorie unter gleichzeitiger Orientierung an der modernen Logik und den aristotelisch-scholastischen Grundurteilen für weitere Untersuchungen ein Fundament zu finden. Aufgrund dieser Arbeit wurde ich von der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg zum Rigorosum zugelassen, das ich am 26. Juli 1913 bestand. Das Studium von Fichte und Hegel, die eingehende Beschäftigung mit Rickerts **Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung** und den Untersuchungen Diltheys, nicht zuletzt Vorlesungen und Seminarübungen bei Herrn Geheimrat Finke, hatten zur Folge, daß die bei mir durch die Vorliebe für Mathematik genährte Abneigung gegen die Geschichte gründlich zerstört wurde. Ich erkannte, daß die Philosophie sich nicht einseitig weder an der Mathematik und der Naturwissenschaft noch an der Geschichte orientieren dürfe, die letztere zwar als Geistesgeschichte die Philosophen ungleich mehr befruchten kann. Das nun sich steigernde historische Interesse erleichterte mir so die für einen gründlichen Aufbau der Scholastik als notwendig erkannte eingehendere Beschäftigung mit der Philosophie des Mittelalters. Diese bestand für mich vorerst weniger in einem Herausstellen der historischen Beziehungen unter den einzelnen Denkern, als in einem deutenden Verstehen des theoretischen Gehaltes ihrer Philosophie mit den Mitteln der modernen Philosophie. So entstand meine Untersuchung über die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Sie zeitigte in mir zugleich den Plan einer umfassenden Darstellung der mittelalterlichen Logik und der Psychologie im Lichte der modernen Phänomenologie mit gleichzeitiger Berücksichtigung der historischen Stellung der einzelnen mittelalterlichen Denker. Sollte es mir vergönnt sein, in den Dienst der wissenschaftlichen Forschung und Lehre treten zu dürfen, dann soll der Verwirklichung dieser Pläne meine Lebensarbeit gewidmet sein."

§ 2 Heidegger y la Ciencia en la época de su formación.

A la hora de considerar el singular modo de Heidegger de interpretar textos griegos, por ejemplo, se podría poner en duda y quizás rechazar la interpretación misma, pero no se pondrá en duda la cualificación de Heidegger en temas de filología clásica, historiografía, etc. No acontece lo mismo cuando está en juego la apreciación del filósofo en temas como la ciencia y su relación con el pensar, su visión sobre el papel de la ciencia en la Universidad, su crítica a la técnica, etc. Heidegger tendría, por cierto, una visión sobre la ciencia, pero ésta no surgiría de un conocimiento sobre ella. Más aún, puede quedar la impresión, a partir de los ejemplos y de las imágenes que propone, que Sein und Zeit está pensado teniendo en vista un taller medieval, no una moderna fábrica de producción en cadena.

Por otra parte, hay un cierto acuerdo entre los biógrafos de las diversas tendencias en que diversos acontecimientos históricos, sociales, políticos y culturales en general ejercieron una influencia en el pensamiento heideggeriano. Queda, sin embargo, la impresión que, en un espíritu como el del joven Heidegger, no tuvo mayor resonancia la gran revolución que se produjo a comienzos de siglo en la física, la matemática, la psicología y en general en todas las ciencias naturales, las que cambiaron radicalmente nuestra imagen del mundo —revolución sólo comparable a lo que en la historia occidental significó el florecimiento de la filosofía en Grecia, de la nueva ciencia con Galileo. Pareciera, así, que la vida de Heidegger hubiera transcurrido desde el comienzo orientada por una formación humanista que le habría impedido cualquier acceso comprensivo a las ciencias naturales; y por tanto, no se habría visto influido por el sueño y la esperanza que propagaban las ciencias naturales en el siglo XIX y comienzos del XX.

Ahora bien, por su biografía sabemos que Heidegger, después de abandonar sus estudios de teología, decide inscribirse, no en la Facultad de Filosofía, sino en la recién escindida fracción de la antigua facultad, la nueva Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas. Martin Heidegger estudia cuatro semestres en ella, egresando de la Universidad como alumno de matemáticas. Casper ha investigado, a partir de la libreta de exmatriculación de la Universidad de Heidegger, los cursos que éste habría realizado[1]; ellos nos entregan una pauta de los conocimientos y formación que poseía el joven Heidegger en ese momento:

Semestre de Invierno de 1911/12

- Geometría analítica del espacio. Heffter, 1 hora.
- Ejercicios de geometría analítica. Heffter, 1 hora.
- Cálculo diferencial. Loewy, 1 hora.
- Física experimental. Himstedt, 2 horas.
- Química inorgánica experimental. Gattermann, 5 horas.
- Lógica y teoría del conocimiento. A. Schneider, 4 horas.
- Seminario: Spinoza, Etica. A. Schneider.

Semestre de Verano de 1912

- Análisis algebraico. Heffter, 3 horas.
- Ejercicios de análisis. Heffter, 1 hora.
- Cálculo integral. Loewy, 4 horas.
- Ejercicios de cálculo integral. Loewy, 1 hora.
- Física experimental. Himstedt, 5 horas.
- Introducción a la teoría del conocimiento y a la metafísica. Rickert, 2 horas.
- Seminario: Ejercicios de teoría del conocimiento sobre la teoría

[1] Esto no significa que Heidegger haya asistido efectivamente a esos cursos. Según Ott, por ejemplo, de los cuatro semestres de Teología en los cuales Heidegger está inscrito sólo habría asistido a las Lecciones de tres de ellos, no a las del Sommersemester de 1911. Cf. Ott, H.; **Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 68: "Heidegger blieb jedoch für das Sommersemester 1911 beurlaubt und verbrachte diese Zeit in seiner Heimat Meßkirch."

del juicio. Rickert.

Semestre de Invierno de 1912/13

- Algebra superior. Heffter, 4 horas.
- Teoría de las ecuaciones diferenciales. Loewy, 4 horas.
- Historia general de la filosofía. Schneider, 4 horas.
- Ejercicios sobre problemas del conocimiento. Schneider.

Semestre de Verano de 1913

- La época del renacimiento. Finke, 4 horas[2].

Ahora bien, más importante que este recuento biográfico de los cursos del joven Heidegger en la Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas es, desde nuestra perspectiva, cómo se autoconcibe Heidegger respecto de las ciencias naturales, qué tipo de

[2] Casper, B.; **"Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg. 1909 - 1913"**, S. 538 nota 9.

Wintersemester 1911/12:

- Analytische Geometrie des Raumes. Heffter, 1 st.
- Übungen zur analytischen Geometrie. Heffter, 1 st.
- Differentialrechnung. Loewy, 1 st.
- Experimentalphysik. Himstedt, 2 st.
- Anorganische Experimentalchemie. Gattermann, 5 st.
- Logik und Erkenntnistheorie. A. Schneider, 4 st.
- Seminar: Spinoza, Ethik. A. Schneider.

Sommersemester 1912:

- Algebraische Analysis. Heffter, 3 st.
- Übungen zur Analysis. Heffter, 1 st.
- Integralrechnung. Loewy, 4 st.
- Übungen zur Integralrechnung. Loewy, 1 st.
- Experimentalphysik. Himstedt, 5 st.
- Einführung in die Erkenntnistheorie und Metaphysik. Rickert, 2 st.
- Seminar: Erkenntnistheoretische Übungen zur Urteilslehre. Rickert.

Wintersemester 1912/13:

- Höhere Algebra. Heffter, 4 st.
- Theorie der Differentialgleichungen. Loewy, 4 st.
- Allgemeine Geschichte der Philosophie. Schneider, 4 st.
- Übungen über Erkenntnisprobleme. Schneider.

Sommersemester 1913:

- Das Zeitalter der Renaissance. Finke, 4 st.

proyecto lo lleva a encausar sus estudios en esa Facultad y de qué modo estos proyectos se mantienen en su posterior desarrollo. Se conserva una carta del 17 de Marzo de 1912, es decir, cuando Heidegger acaba de terminar su primer semestre de matemáticas y ciencias, donde explica sus inquietudes científicas y se propone todo un programa de investigación:

"Si me permite Ud. hablar de mis tentativas (ensayos), le puedo anunciar que mi trabajo está casi completo. En el fondo, sólo es un trabajo preliminar cuya intención es la de crear una base para emprender la investigación vastamente ramificada de la lógica matemática. Si este intento ha de ser más que un infructuoso tachar de y un andar descubriendo contradicciones al modo escolástico, entonces habrá que acercarse, por lo menos, a una solución provisoria del problema del espacio y del tiempo, rigiéndose por la física matemática. Sin embargo, este trabajo se dificulta por el hecho que actualmente en la física todo se ha puesto en movimiento debido a la teoría de la relatividad. Por otra parte, la lógica busca ahora último fundirse con la teoría general del objeto. Lo que a su vez hace esencialmente más fácil la investigación. En resumen: el campo por investigar está todavía sujeto a revoluciones, de tal manera que una postura —aparte de que todavía no me creo capaz de definirla—, sería anticipada ..."[3]

Pues bien, este proyecto está en directa relación con la clase inaugural "El concepto del tiempo en la historiografía" del 27 de

[3] Heidegger, M.; Brief vom 17. März 1912 an den Theologen Josef Sauer. Cit. por Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 73 f.: "Wenn ich von meinen Versuchen reden darf, so kann ich Ihnen meine Arbeit als nahezu vollendet ankündigen. Im Grunde ist es nur eine Vorarbeit, die den Stützpunkt schaffen soll für die Inangriffnahme der weitverzweigten Untersuchung der mathematischen Logik. Wenn das Ganze nicht eine fruchtlose Nörgelei und ein scholastisches Aufdecken von Widersprüchen werden soll, dann muß das Raum- und Zeitproblem unter Orientierung an der mathematischen Physik einer vorläufigen Lösung mindestens nahegebracht werden. Diese Arbeit wird nun dadurch erschwert, daß gegenwärtig in der Physik durch Relativitätstheorie alles in Fluß geraten ist. Auf der anderen Seite sucht sich neuerdings die Logik mit der allgemeinen Gegenstandstheorie zu verschmelzen. Was die Untersuchung wieder wesentlich einfacher gestaltet. Kurz: das zu untersuchende Gebiet ist selbst noch Umwälzungen unterworfen, so daß eine Stellung - ganz abgesehen davon, daß ich sie mir noch nicht zutraue, verfrüht ist..."

Julio de 1915, el único texto de entre sus primeras obras que es recogido en **Sein und Zeit**[4]. Así, si integramos en el análisis esta inquietud de Heidegger por las ciencias podemos ganar una nueva base para una interpretación de las múltiples ocasiones, no sólo en ese texto, en que Heidegger hace referencia a conceptos científicos o menciona directamente a hombres de ciencia[5] sino, sobre todo, ganaremos una nueva perspectiva sobre su obra total[6].

Cuando el joven Heidegger inicia su formación en la Universidad de Freiburg i. Br. en 1909, los problemas principales que caracterizarán la imagen del mundo de las primeras décadas de nuestro siglo no se encuentran sólo en germen, sino que las principales líneas de su desarrollo ya están, en lo fundamental, en un grado más o menos avanzado de su evolución. Es decir, Heidegger como estudiante, se enfrenta a un universo de problemas —tanto en las ciencias naturales y del espíritu, como en la filosofía— ya definido y con un espectro de soluciones determinado. Esta imagen del mundo aparecerá sintéticamente expuesta en los parágrafos introductorios de **Sein und Zeit** (1927)[7], aunque ya en las Lecciones de 1925 **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** Heidegger presenta en forma estructurada su visión de los problemas que ocupan a la ciencia y la

[4] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 80, S. 418 nota 1.

[5] Heidegger, reticente a citar nombres de autores que no sean los clásicos de la filosofía, hasta en sus últimas obras cita permanentemente a científicos, desde Galileo y Newton hasta Planck, Bohr, Heisenberg entre los físicos; a Kuhn y Stanley entre los químicos, etc. Cf. por ejemplo: **Vorträge und Aufsätze**, S. 31, 35, 51, 58, 61, 95; **Die Frage nach dem Ding**, S. 51; **Unterwegs zur Sprache**, S. 73, 77, 162; **Zur Seinsfrage**, S. 22 - 23; por sólo citar las obras publicadas en vida del autor.

[6] Silvio Vietta habla de tres "Aneignungs- und Abstoßungsbewegung[en]: Aneignungs- und Abstoßungsbewegung der Theologie; Aneignungs- und Abstoßungsbewegung der Phänomenologie und Aneignungs- und Abstoßungsbewegung der Philosophie- und Metaphysikgeschichte." Vietta, Silvio: "**Martin Heidegger**", en: Metzler-Philosophen Lexikon, S. 326. En el mismo sentido propuesto, se podría hablar aquí también de un "Aneignungs- und Abstoßungsbewegung der Naturwissenschaft." Acentuemos por de pronto el primer momento de este movimiento: die Aneignungsbewegung.

[7] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 3.

filosofía de comienzos de siglo[8].

En la visión del joven Heidegger sobre el ambiente intelectual en su época de formación se pueden distinguir, al menos, los siguientes aspectos: a) En las *ciencias*, una atmósfera general de crisis de sus fundamentos, con los consecuentes problemas de la delimitación de sus objetos temáticos y de la fundamentación del edificio de las ciencias, productos de una profunda transformación de la conciencia científica; b) en la *filosofía*, después de la decadencia del Idealismo —sobre todo de la filosofía de Hegel— el florecimiento del neokantismo en las diversas formas y la aparición de nuevas filosofías que intentan dar cuenta de esta situación, de llenar el vacío producido[9].

A partir de los datos biográficos que nos señalan que Heidegger estudia, por ejemplo, matemáticas, física o lógica, podemos preguntarnos qué física, lógica o matemática estudia; en otras palabras, ¿en qué situación se encuentran las ciencias naturales a comienzos de siglo?, ¿cuál es su grado de desarrollo?, ¿qué conocimientos de ellas posee el estudiante, el doctor, el joven Privatdozent Heidegger?, ¿de qué modo participa del proyecto que proponen, del clima que ellas están creando?. Se trata, entonces, de considerar las referencias a las ciencias en los primeros escritos *a partir del contexto en que las ciencias se encuentran;* no como meros ejemplos colaterales, sino buscando explicitar el modo cómo, a través de estas referencias, Heidegger está participando de un proyecto más global, de reestructuración de la imagen del mundo, en que se encontraban las ciencias naturales a comienzos de siglo.

A partir de las evidencias que poseemos sobre el conocimiento e información que Heidegger tiene sobre las Ciencias Naturales de

[8] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes**, SS. 1 - 33.

[9] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, §§ 1, 4.

su época, podemos distinguir entre: a) aquellas sobre las cuales su información era de carácter más bien general, del estadio de desarrollo en que se encontraban, de sus campos temáticos, con un concepto global de cómo manejaba sus objetos, su ubicación en el esquema general de las Ciencias, etc; en síntesis, la información propia de un investigador interesado en la reflexión filosófica sobre las Ciencias y b) aquellas sobre las cuales poseía un conocimiento directo de sus métodos y técnicas, de su lenguaje e instrumentación, de sus desarrollos teóricos y de sus aplicaciones concretas; es decir, el conocimiento que de ella tiene el especialista que la cultiva. La reflexión filosófica de Heidegger, que no se desarrolla ajena a la Ciencia, se basará en una concreta información sobre el estado de las Ciencias Naturales en general, pero sobre todo en el conocimiento pormenorizado de algunas de ellas: la Físioa, la Matemática, la Lógica y la Psicología de su tiempo.

En general, la imagen que las Ciencias Naturales presentaban a fines del siglo XIX tanto a observadores no especializados como a sus cultivadores era de carácter más bien caótico. Aunque esto no significaba que su desarrollo se hubiese detenido —por el contrario, justamente el desarrollo experimental dejaba al descubierto profundos vacíos en las teorías explicativas— por doquier reinaba una atmósfera que también Heidegger percibe como una "crisis de las ciencias."[10]

A) La Física.

Tomemos en primer lugar el caso de la *Física*, siguiendo el esquema que Heidegger propone, y que toma de Max Planck[11]. A

[10] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, § 1, S. 3; **SZ**, § 3, S. 9.

[11] Cf. Heidegger, M.; **Habil V**, S. 420. El párrafo hace referencia a: Planck, Max; **Acht Vorlesungen über theoretische Physik** (1910). Cf. también los citados: **Prolegomena**, § 1; texto retomado en **SZ**, § 3, etc. Es interesante notar a qué físicos, además de Galileo, cita Heidegger en su exposición. M. Planck, en 1915, era ya un físico muy famoso: desde 1912 secretario perpetuo de la Academia de las Ciencias de Berlín, profesor en Viena de

comienzos del siglo XX ella aparece dividida en dos grandes dominios. Por una parte, el de la Mecánica que, gracias a los trabajos de Newton y sus contemporáneos del siglo XVII, había adquirido el seguro status de lo que hoy denominamos 'Física clásica' y que a fines del siglo pasado había logrado unificar en una teoría explicativa los campos de fenómenos gravitatorios, mecánicos, acústicos y termodinámicos; y, por otra parte, el dominio de la electricidad que, gracias entre otros, a los trabajos de J.C. Maxwell había logrado sintetizar los fenómenos de atracción y de repulsión eléctricos y magnéticos, así como los fenómenos electrodinámicos y ópticos en una gran teoría explicativa. Así, aunque las fórmulas de Maxwell representaban, por un lado, el punto culminante de la aplicación de las leyes de la Mecánica de Newton al campo del electromagnetismo dejaban, por otro, al descubierto importantes fenómenos para los cuales la física newtoniana no tenía respuesta clara.

El intento de unificar estos dos dominios en una gran teoría explicativa era el siguiente paso, pero todos los esfuerzos realizados para conseguir una interpretación puramente mecánica de los fenómenos eléctricos fracasaban. La decepción y el desánimo por parte de la comunidad de los físicos se deja traslucir en los términos de "bancarrota, debacle de toda la ciencia natural" con que Planck[12] describe las impresiones de sus contemporáneos, oponiendo a ellas la "esperanza" de una pronta reunificación de la física, a partir de las nuevas teorías que el comienzo del siglo XX había traído consigo: la teoría de los quantas, postulada por él en 1900 y la teoría de la relatividad,

Física teórica; en 1918 le otorgarán el Premio Nobel de Física. A. Einstein, joven físico alemán de origen judío, es en ese momento director del Instituto de Física Kaiser Wilhelm en Berlín, desde 1914. Ese mismo año se ha negado a firmar el manifiesto de los intelectuales alemanes que justifica la agresión a Bélgica. En 1921 recibirá el Premio Nobel de Física.

[12] Planck, M.; **Acht Vorlesungen**, S. 2: "... einem Bankerott, einem Debacle der ganzen Naturwissenschaft..."

iniciada por Einstein en 1905[13].

¿Cómo percibe el joven Heidegger esta situación? Podemos desprender del análisis del artículo de 1916 **Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft** que Heidegger está al tanto de la problemática en que la física se haya envuelta. La comprende no sólo como un mero observador, sino que está informado de sus más recientes avances, los conoce por el acceso directo a las obras de sus investigadores más relevantes, los cuales lee, no en obras de divulgación, sino en sus escritos técnicos, no exentos del complejo aparato conceptual y matemático[14]. En su clase inaugural Heidegger no sólo cita los **Discursi** de Galileo sino también las **Acht Vorlesungen über theoretische Physik** de Planck, Lecciones que éste había pronunciado en la Universidad de Columbia, New York, en 1909; cita también el artículo de A. Einstein de 1905 **Zur Elektrodynamik bewegter Körper** —en una reedición de 1913, donde están también los artículos de H. A.

[13] Planck, M.; **Acht Vorlesungen**, S. 2. Esta "esperanza" está todavía en nuestro tiempo lejos de ser realizada. La situación de la física actual, lejos de presentar una imagen de unidad como ciencia, se muestra dispersa en parcelas cada vez más específicas, imposibles de abarcar incluso para el especialista. Tampoco ha logrado entregar una imagen global del mundo físico. La "esperanza" se encamina ahora hacia la búsqueda de una "teoría unificada de las interacciones", que hasta 1970 se creía que eran cuatro: la fuerza electromagnética, la interacción débil, la fuerza nuclear y la fuerza gravitatoria. Hoy día se habla más bien de "tecnifuerzas" supuestas interacciones entre las ya conocidas 'partículas' subnucleares —leptones, quarks y besones 'gange'— y 'partículas' sólo hipotéticas, que aparecen como condición de la buscada teoría de una superunificación definitiva y final. Cuán lejos estemos de ella nos lo iluminan las palabras de Planck, que creía en la "pronta" unificación de dos teorías que a la luz del avance actual de la física, podemos considerarlas en la génesis de la nueva física. Así, para los físicos, la situación actual podría presentar numerosas coincidencias con el estado de la física a finales del siglo XIX. Externamente a ella, la diferencia mayor radica en que hoy la física ya no despierta el interés que entonces despertaba en el mundo no iniciado, ni tampoco es más la portadora de la esperanza, ni como modelo de las ciencias en general, ni como solución para los problemas de la humanidad.

[14] Heidegger considera como condición sine qua non para el acceso a una reflexión filosófica de conceptos de la física, su comprensión en su descripción matemática: "Das Fundament der experimentellen Physik bildet die theoretische, d. h. die mathematische Physik. Wenn wir also scharfe Begriffe von Bewegung und Zeit gewinnen wollen, so müssen wir sie in ihrer mathematischen Gestalt betrachten." [**Habil V**, S. 422].

Lorenz y de H. Minkowski[15]—. En dicho artículo Einstein expone por primera vez el *principio especial de la relatividad*, el cual establece: a) que todas las leyes físicas son igualmente válidas en cualquier sistema inercial [es decir, aquel en el que no intervienen nuevas fuerzas] y, b) el principio de propagación de la luz, según el cual ésta se propaga en línea recta y con una velocidad constante, independiente de la velocidad que el sistema inercial de observación tenga respecto del de la fuente luminosa[16]. De este modo Einstein somete a una total revisión los conceptos clásicos —newtonianos— de "tiempo", "espacio", "simultaneidad", etc, *en lo que se refiere al observador*, más exactamente, a un *sistema de referencias absoluto*. Sin embargo, la teoría especial de la relatividad, que deja de lado expresamente las leyes de la gravitación de Newton —i. e. es inconsistente con ella— continúa considerando la naturaleza del espacio y del tiempo como independientes, "absolutos", como el marco fijo *en* el que los acontecimientos tienen lugar; "absoluto" en el sentido que los sucesos que en ellos acontecen no los pueden afectar.

Pues bien, el modo *cómo* Heidegger presenta en su artículo el método de investigación en física —a partir del tema del tiempo— nos permite afirmar que en ese momento estaba en condiciones de comprender la encrucijada en que se hallaba la física teórica; asimismo queda claro que *poseía el aparato conceptual y matemático* que le permitía no sólo comprender las nuevas teorías, sino

[15] Lorenz, H. A.; Einstein, A.; Minkowski, H.; **Das Relativitätsprinzip. Eine Sammlung von Abhandlungen.** 1913. Este pequeño volumen reúne los principales momentos de la historia del principio de la relatividad. El trabajo de Lorenz de 1895, donde éste propone la transformación matemática de las coordenadas de espacio y tiempo; el famoso artículo de 1905 de Einstein sobre la teoría especial de la relatividad y la conferencia de Minkowski de 1909, al cual se le debe la configuración matemática de esta teoría. Heidegger cita así la fuente más importante que se podía encontrar sobre el tema.

[16] De este principio se deducen importantes consecuencias, entre las que cabe destacar: a) la velocidad de la luz es la única constante y es la máxima velocidad en el universo; b) la masa aumenta con la velocidad; c) la energía es igual a la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad de la luz; ch) el tiempo disminuye con la velocidad; d) el nuevo sistema de coordenadas es representado por tres coordenadas espaciales y una temporal, todas intercambiables entre sí.

también la novedad y relevancia de ellas, tanto para la física en particular, para las ciencias de la naturaleza, como para todas las ciencias en general.

La recepción del joven Heidegger de las nuevas teorías físicas no es meramente pasiva sino lúcidamente crítica: aunque concuerda con Planck en la novedad que la teoría de la relatividad conlleva para la física, delimita claramente el ámbito de esa novedad. En esta *delimitación* que —*correctamente*— hace Heidegger encontramos también los *límites* de su *información* respecto de esta ciencia. Heidegger acentúa que la teoría de la relatividad, en tanto que teoría física —habría que aclarar, en tanto que todavía bajo el imperio de los conceptos de tiempo y espacio *independientes* de los sucesos que en ellos acontecen—, significa un nuevo punto de vista respecto de la **medida del tiempo** y no respecto del concepto de tiempo que la física utiliza. "Pues bien, en la mayoría de los casos queda inadvertido lo siguiente: en la teoría de la relatividad en tanto que **teoría física** se trata del problema de la **medición** del tiempo, no del tiempo en sí. El concepto del tiempo no es tocado por la teoría de la relatividad; por el contrario ella sólo confirma en mayor medida lo que más arriba fue mostrado como lo característico del concepto del tiempo de las ciencias naturales, es decir, el carácter homegéneo y cuantitativamente determinable."[17]

En el hecho, *la crítica heideggeriana es justa respecto a la teoría especial de la relatividad.* Sin embargo, en el campo de la física se está produciendo, en el mismo momento en que el joven Heidegger está proponiendo esta tesis, una nueva revolución sobre la cual es muy improbable que pudiese estar informado. Desde el punto de vista físico, entre 1908 y 1914, Einstein había intenta-

[17] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 424: "Allein, das wird zumeist übersehen: in der Relativitätstheorie als einer **physikalischen Theorie** handelt es sich um das Problem der Zeitmessung, nicht um die Zeit an sich. Der Zeitbegriff bleibt durch die Relativitätstheorie unangetastet; ja sie bestätigt nur in erhöhtem Maße, was oben als das Charakteristische des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffs herausgestellt wurde, nämlich den homogenen, quantitativ bestimmbaren Charakter."

do, sin éxito, superar la inconsistencia de su teoría respecto a la muy exitosa teoría de la gravitación de Newton. En 1915 concibe una idea totalmente revolucionaria, que será publicada en 1916 y que conocemos como la *teoría de la relatividad general*[18]. Allí propone Einstein no considerar la gravitación como una fuerza como las demás sino como una *consecuencia que el espacio-tiempo no sea plano sino curvado*, "deformado" por la masa y la energía que en él se hallen presentes. El espacio y el tiempo no sólo afecta, sino que también es afectado por los acontecimientos que suceden. Es decir, en esta teoría no se considera el espacio y el tiempo como "parámetros" *en* los cuales suceden los acontecimientos, sino que ellos mismos son generados y perturbados por estos acontecimientos. Pierden así espacio y tiempo su último residuo de parámetros para ser considerados dimensiones; dimensiones relativas al único parámetro absoluto dentro de la teoría: la velocidad de la luz.

Obviamente, aunque esto no cambie el carácter de medida que posee el tiempo en la física, sí cambia la cualidad de esa medida: el tiempo pierde su carácter de metro, de escala rígida. En este sentido, entonces, se produce en la física un cambio del concepto de tiempo "en sí", que Heidegger en la clase inaugural no alcanza a integrar, pero que recoge posteriormente[19].

Así, aunque la intención del artículo que comentamos no es la de hacer una presentación del momento en que se hallaba la física, en su detallada exposición encontramos elementos seguros para afirmar que el joven Heidegger posee en ese momento una elevada formación en física, que le permite acceder en forma directa a los temas fundamentales que se hallaban en ese momento en discusión[20].

[18] Cf. Einstein, A.; **"Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie"**(1916), S. 769 - 822 Los primeros intentos en esta dirección aparecen en 1913 en el artículo: **"Entwurf einer verallgemeinerten Relativitätstheorie und einer Theorie der Gravitation"**, (1913), S. 225 - 244.

[19] Cf. Heidegger, M.; **Habil V**, S. 5; **SZ**, S. 9/10.

Recordemos, por último, la intención en el artículo **Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft** de trasponer metodológicamente la función de la categoría del tiempo de la física —en tanto que ciencia ya establecida— a las ciencias del espíritu y con ello a la filosofía[21]. Con este fin se ha propuesto investigar la estructura que tiene el concepto de tiempo en la física, que le ha permitido aproximarse más que a ninguna otra ciencia a su "fin" propio: la unificación de la imagen del mundo físico, la reducción de la variedad de fenómenos a leyes básicas expuestas en lenguaje matemático. Heidegger considera aquí que el éxito alcanzado por la física, al proponer una nueva base para su desarrollo —en tanto que sus cultivadores fueron capaces de plantearse una revisión total de sus conceptos básicos— es un camino adecuado y factible de ser tomado como modelo para una revisión fundamental de los conceptos básicos —las categorías— de la ciencia histórica y, con ello, de la filosofía. Así, a pesar del derrotero que posteriormente tomará su pensamiento a este respecto, el camino que nos propone el joven académico en este momento es, *a partir* del modelo de la ciencia que ha demostrado no sólo ser capaz de estructurarse como conocimiento cierto, sino que también ha logrado superar una crisis fundamental de su paradigma, desarrollar una forma de interrogación, un método que pueda ser aplicado a la ciencia histórica y, consecuentemente, a

[20] No debemos confundir este hecho con la pregunta si acaso Heidegger continúa posteriormente cultivando su formación en física y matemáticas. El avance de la física en esa época es tan rasante que es probable que Heidegger, al tener que concentrar su atención en los problemas que su propia reflexión le iba abriendo, haya tenido que dejar de lado el estudio específico de la física, aunque nunca perdió el interés por seguir atentamente los pasos de esta ciencia, como constata C.F. von Weizsäcker en sus recuerdos sobre Heidegger. Cf. von Weizsäcker, C.F.; **"Begegnungen in vier Jahrzenten"**, S. 239; allí señala también: "Mit stiller, gespannter Aufmerksamkeit hörte er zu, auch und gerade wenn ich von theoretischer Physik sprach, der er mathematisch nicht folgen konnte, oder von Grundlagen der Mathematik und von temporaler Logik..."[[ibid. S. 241].

[21] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 416 ff.

la filosofía[22]. Es decir, Heidegger encuentra en la física de ese momento una forma de desarrollo metodológico especial, una forma de pensamiento válida, de la cual se pueden extraer modelos metodológicos que pueden ser aplicados, *mutatis mutandis*, a otras áreas de conocimiento.

B) La Biología.

Si tomamos ahora la *Biología* como un segundo caso para describir la imagen que presentaban las ciencias de la naturaleza a comienzos de siglo, buscando comprender la relación del joven Heidegger con ellas, veremos que ésta se encuadra, a diferencia de la física, en el primer modo de acercamiento a que hacíamos mención[23]. Sabemos, por de pronto, que en 1925 Heidegger estaba informado de la discusión entre la tradición mecanicista y las nuevas tendencias vitalistas que al interior de la biología se estaban produciendo desde fines del siglo XIX[24]. De hecho, aunque la rama de Biología de la recién independizada Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas de la Universidad de Freiburg i. Br. —hasta el semestre de invierno de 1910/11 Biología pertenecía a la Facultad de Filosofía— era muy reducida y se limitaba a las áreas de botánica y zoología, el joven Heidegger tiene ocasión de conocer la obra de Hans Driesch, el representante más importante de la escuela vitalista alemana. Driesch, originalmente zoólogo, había publicado a partir de 1889 hasta 1905 diversas obras[25] en las cuales exponía su doctrina del "vitalismo

[22] Esta tesis, transformada en categorías ontológico-fundamentales no estará del todo ausente en **Sein und Zeit**. Cf. Heidegger, M.; SZ, § 3.

[23] Cf. supra p. 39.

[24] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 5.

[25] Entre ellas: **Die mathematisch-mechanische Behandlung morphologischer Probleme der Biologie**. Jena, 1890; **Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft**. Leipzig, 1893; **Analytische Theorie der organischen Entwicklung**. Leipzig, 1894; **Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens**, Leipzig, 1899; **Die organischen Regulationen**. Leipzig, 1901; **Die 'Seele' als elementarer Naturfaktor**. Leipzig, 1904; **Der Vitalismus als Geschichte und Lehre**. Leipzig, 1905.

dinámico" en oposición a la tradición mecánico-darwinista, de la que él mismo provenía, en tanto discípulo de E. Haeckel. Las hipótesis fundamentales de esta última escuela las podemos sintetizar en dos postulados básicos: a) los fenómenos biológicos son susceptibles de ser reducidos a fenómenos físico-químicos; b) las funciones vitales se pueden explicar en función de las propiedades de la materia inorgánica.

Ya en su primera publicación —**Die mathematisch-mechanische Behandlung morphologischer Probleme der Biologie** (1890)— Driesch expone un experimento con huevos de erizo de mar, cuyos resultados no son compatibles con la teoría lógico-mecanicista: si estos huevos de erizo se segmentan de una determinada manera —según el plano de separación de sus blatómeras— el erizo no muere, como lo afirman los principios del mecanicismo biológico. Por el contrario, cada parte continúa desarrollándose independientemente, produciendo finalmente dos erizos marinos normales, aunque de tamaño inferior. La parte es, en este caso, igual al todo. El hecho experimental contradice la hipótesis mecanicista, con lo cual Driesch se ve obligado a abandonar esa escuela y a buscar un nuevo *principio explicativo*.

En su obra posterior, Driesch va a desarrollar diferentes posibilidades a partir de un *concepto teleológico* de la teoría embriológica —y de la biología en general—, hasta encontrar su más adecuada formulación en su concepto de "sistema equipotencial armónico", en la obra de 1899 **Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens.** Con esta obra cierra Driesch su período de fisiólogo experimental para dedicarse posteriormente a la investigación y reformulación de los problemas tanto científicos como filosóficos desde la perspectiva histórico-filosófica que la teoría vitalista biológica envuelve. La obra fundamental en este período es **Der Vitalismus als Geschichte und**

als Lehre (1905).

A partir de 1908 Driesch se concentra en los problemas del vitalismo desde una óptica exclusivamente filosófica publicando **Ordnungslehre** (1912) y **Die Logik als Aufgabe** (1913), obras que el joven Heidegger conoce y cita[26]. La primera de ellas —**Ordnungslehre. Ein System der nichtmetaphysischen Teile der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden**— tiene por finalidad, como su autor señala, fundamentar el vitalismo a nivel no sólo biológico sino también lógico[27]. Para ello propone fundamentar la teoría del conocimiento no sobre un 'yo' en general, abstracto, sino sobre el propio 'yo', directamente dado, elevando el *solipsismo teórico* al status de base lógica de todo conocimiento. El resultado es una obra difícil de encasillar en alguna corriente determinada, ya que ella recoge en algún grado casi todas las corrientes que en ese momento están presentes en discusión lógica: no sólo Aristóteles, Kant y Hegel, sino también Russell y la logística, Meinong y su escuela, Ed. v. Hartmann y Rehmke, Cohen y la escuela de Marburgo, Husserl, Rickert, Lask, Windelband, Nelson, Lipps, Bergson y otros. La segunda obra —**Die Logik als Aufgabe**— no es sino la presentación de las teorías principales de la obra anterior, ahora desde el punto de vista psicológico, con gran influencia de la psicología del pensamiento de Külpe[28]. Ambos libros están directamente influenciados por la crítica al psicologismo y por la nueva fundamentación de las ciencias que Husserl expone en sus **Logische Untersuchungen**[29].

---

[26] Cf. por ejemplo, Heidegger, M.; **Diss**, S. 181, 184; **Habil**, S. 201, etc.

[27] Driesch, H.; **Lebenserinnerungen**, S. 151.

[28] Driesch, H.; **Lebenserinnerungen**, S. 152.

[29] Como se deduce, por ejemplo, de la utilización de conceptos como los de 'momento', 'parte' [Cf. por ejemplo **Die Logik als Aufgabe**, S. 79 f.] en el sentido que les da Husserl en las LU. Hay que agregar que la comprensión de la fenomenología husserliana por parte de Driesch es más bien superficial, como queda expuesto en su 'crítica' a la "intuición categorial" [Cf. **Ordnungslehre**, S. 91 f.], en su comprensión de la distinción entre la "noesis" y el "noema" [**ibid.** S. 140 f.], etc. Posteriormente Driesch se distanciará expresamente de la "corriente fenomenológica", hasta llegar a considerarla "uno de los peligros más graves para la filosofía alemana" [**Philosophische Forschungswege**, Leipzig 1930, S. VII; también SS. 17 - 48], aunque siempre haciendo una distinción entre Husserl mismo y sus discípulos: "Unsere Polemik [ist] gegen die Phänomenologen der Nach-Husserlschen Richtung; (mit Husserl selbst haben wir vieles gemeinsam)."[**ibid.** S. 60].

Así, aunque no sabemos a ciencia cierta si el joven Heidegger conocía la obra propiamente biológica de Driesch y, aunque no conocemos el nivel de información que él poseía respecto de la biología, de sus métodos y avances, etc., podemos afirmar que sí estaba al tanto de las principales tendencias que surgían, de los nuevos elementos que de ella provenían; las cuales tendían a apartarse del modelo dominante del siglo XIX, el mecanicismo, surgido al tenor de la física newtoniana, a través de la obra de una de sus principales figuras: Hans Driesch.

C) La Matemática.

Si bien es cierto que las evidencias que poseemos sobre el grado de conocimiento, de información y de interés que el joven Heidegger tenía de la biología son indirectas, no lo son en el caso de la matemática, la lógica y la psicología. Ellas son no sólo el tema central de su estudio universitario, sino también una de las fuentes permanentes de motivación de su investigación. Detengámonos, entonces, en una presentación más detallada, a partir de las referencias que ofrece Heidegger mismo, de la situación en que esas ciencias se hallaban en esa época.

Estas disciplinas, hoy perfectamente diferenciadas y con objetos temáticos propios claramente delimitados, presentaban a comienzos de siglo una imagen distinta. En rasgos generales, a la "crisis de fundamentos" de la matemática responde, por una parte, la psicología —en su corriente denominada "psicologismo"— pretendiendo erguirse como la ciencia fundante de todo el edificio de

las ciencias y, por otra, la lógica, cuyos últimos avances la llevaban a ocupar campos tradicionalmente matemáticos, pretendiendo sobre esos elementos presentarse como la base última, fundante, de todo el edificio de las ciencias —el llamado "logicismo"—. Es decir, aunque continuaban conservando sus tradicionales objetos temáticos específicos, se crea un campo común, indiferenciado, donde confluyen opiniones tanto de matemáticos como de lógicos, psicólogos y filósofos. El joven Heidegger se forma en este ambiente.

Si analizamos su posición tomando como hilo conductor la situación de las matemáticas, veremos que, cuando Heidegger hace mención de la "crisis de fundamentos" [Grundlagenkrise][30] en que esta ciencia está envuelta a comienzos del siglo, se refiere a una situación que conoce de primera fuente. Lo que está en cuestión no son estos o aquellos resultados concretos, ni la comprensión de tal o cual rama determinada de ella —la aritmética, la geometría o el análisis— sino los fundamentos mismos de la matemática toda. Pues bien, ¿cómo se llegó a esta situación? Detengámonos en una presentación somera de los principales momentos de esta evolución.

El siglo XVII marca una gran revolución del pensamiento científico en general[31] y de la matemática en particular. En esta última, aquella se produce básicamente con la invención cartesiana de la geometría analítica por una parte, que logra un puente de enlace entre dos grandes ramas de la matemática —la geometría y la aritmética—, y por otra, con la extensión del álgebra y la

[30] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 4; **SZ**, S. 9. El término referido a las matemáticas proviene probablemente de Hermann Weyl —"**Über die Grundlagenkrise der Mathematik**"—, una conferencia dictada en el Simposio matemático de Zürich el 9 de Mayo de 1920; aunque hoy en día se emplea el término como categoría de la sociología de la ciencia. [Cf. **Grundlagenstreit und Grundlagenkrise**, artículo de Thiel, Ch., en: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3. SS, 910 - 918]. De este matemático dice Heidegger ser de los influenciados en su pensamiento por la corriente fenomenológica [Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 5].

[31] Cf. Heidegger, M.; **Habil V**, S. 418 ff.

creación por parte de Newton y de Leibniz de una nueva y potente rama: el análisis. El Siglo XVIII se ve caracterizado por un gran florecimiento de resultados y de teorías nacidas a la sombra de este nuevo instrumento. El análisis de funciones, el cálculo diferencial e integral, en la forma decantada que hoy los conocemos, son la síntesis de una variedad de líneas de investigación y de aplicación, llevadas a cabo por una inmensa cantidad de matemáticos —Eulen, Langrange, por mencionar a algunos. Sin embargo, ante la abundancia de nuevos hallazgos y la seguridad que el nuevo instrumento ofrece, se pierde la preocupación por el rigor y la fundamentación de los principios. El siglo XIX recoge y generaliza esta preocupación. Será el gran siglo del análisis, en el cual éste queda reducido a límites claros y organizado con precisión. Esta sistematización —la aritmetización del análisis— debido a los esfuerzos de grandes matemáticos como Dedekind, Peano y, sobre todo, G. Cantor es al mismo tiempo el intento más radical de fundamentación de esta nueva rama y con ello de todas las ramas de la matemática en el sistema más sencillo posible: el de los números naturales. Cuando Cantor demuestra que éstos pueden ser definidos en términos de teoría de conjuntos[32], ésta pasa a ser la teoría base de todas las matemáticas.

Pero, la fundamentación de las matemáticas en base a la teoría de conjuntos es puesta en cuestión con la introducción de las paradojas del infinito y del continuo, que pueden ser consideradas prolongaciones modernas de las clásicas paradojas griegas.

[32] El primer trabajo de Cantor sobre teoría de conjuntos se remonta a 1874. Este trabajo es duramente criticado por todo un círculo de matemáticos —especialmente por su maestro Leopold Kronecker—. Se defiende publicando en 1879, 1880, 1882, 1883 una serie de artículos en Mathematische Annalen, los cuales todos llevan el mismo título: "**Über unendlich lineale Punktmannigfaltigkeiten.**" En 1883 aparece su importante obra **Grundlage einer Mannigfaltigkeitslehre** y entre 1885 y 1892 dos volúmenes con el título **Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre**. Sus escritos matemáticos y filosóficos aparecieron en 1932 editados por E. Zermelo bajo el título **Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts. Mit erläuterten Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor - Dedekind.**

Pero Cantor mismo es el primero en darse cuenta de la insuficiencia de esta fundamentación: la teoría de conjuntos encierra la necesidad de postular un conjunto de todos los conjuntos, pero de él se desprenden una serie de paradojas[33] que hacen muy cuestionable toda la posición.

Estas paradojas que ponen en evidencia la no consistencia de la recién lograda base conjuntista, producen entre los matemáticos de comienzos de siglo una profunda escisión, la cual condujo a la formación de diversas escuelas respecto a cómo "ganar y asegurar la forma primaria de acceso a lo que ha de ser el objeto de esta ciencia"[34]: la formalista de Hilbert, la intuicionista de Brouwer y la logicista de Russell —a la cual nos referiremos con más detalle en el próximo parágrafo. Las dos primeras

[33] Recordemos entre las más conocidas que surgen en esta época la de Burali Forti, presentada en 1897, aunque ya advertida por Cantor en 1895, denominada "paradoja del mayor número ordinal." Si el conjunto de números ordinales está bien ordenado tiene un número ordinal, pero este número será a la vez un elemento del conjunto y mayor que cualquier ordinal del conjunto. Hay así un número ordinal que es y no es a la vez el mayor de todos los números ordinales. Famosa es también la "paradoja de Cantor", descubierta por él en 1899, no publicada y redescubierta por Russell dentro de la lógica de Frege en 1902 (y publicada en 1903), asimismo la "paradoja de las clases" de Russell de 1901, y la "paradoja de las relaciones", también de este autor. En general, todas funcionan con el mismo esquema: son las dificultades, tanto semánticas como lógicas, que surgen luego de que una proposición se ha afirmado a sí misma, se contradice con ella misma. Desarrollemos, a modo de ejemplo una de las más simples de ellas, la "paradoja de las clases" de Russell: Sea la propiedad R de los conjuntos: "El conjunto C verifica la propiedad R si es elemento de sí mismo." Todo conjunto verifica o no verifica esta propiedad. Un ejemplo de conjunto que la verifica es el siguiente: M es "el conjunto de todos lo objetos definibles con 11 palabras castellanas." M se define con 11 palabras, luego M pertenece a M. Conjuntos que no verifican esta propiedad son fáciles de encontrar, por ejemplo, "el conjunto de todos los objetos situados sobre una mesa", etc. De acuerdo con todas las definiciones de conjunto, tiene perfecto sentido hablar del conjunto P de todos los conjuntos que no verifican la propiedad R. Si P es efectivamente un conjunto, P verifica la propiedad R o no la verifica. Veamos cada uno de los casos:
a) P verifica la propiedad R; entonces P pertenece a P, pero como la propiedad característica de los elementos de P es no verificar la propiedad R, P no verifica la propiedad R.
b) P no verifica la propiedad R; entonces, por definición de P, P es un elemento de P y, por tanto, verifica la propiedad R.
Por lo tanto, P no puede ser un conjunto, aunque se ajuste a todas las definiciones, lo cual indica que éstas no son válidas.

[34] Heidegger, M.; SZ, S. 9.

escuelas pueden ser consideradas como la continuación de las controversias protagonizadas por Kronecker con Dedekind y sobre todo con Cantor. Kronecker —como posteriormente Brouwer— sólo acepta la definición de un ente matemático que pueda ser verificado en un número finito de pasos. Esto chocaba con las concepciones de Dedekind sobre los números irracionales y sobre todo con los problemas del infinito actual que planteaban los números transfinitos de Cantor.

En el intento de buscar una nueva fundamentación para la matemática, su objeto y su método nace la corriente formalista, encabezada por David Hilbert (1862 - 1943), la cual busca una base axiomática para la teoría de conjuntos, análoga a la lograda por este autor en la geometría[35], a través de la aritmética. Con ello se aseguraría la base axiomática de toda la matemática. Esta escuela busca definir, no lo que los conjuntos sean —la naturaleza de estos entes, ni la posible adecuación de teoremas a situaciones reales, es decir, no se plantea el problema de la relación de la matemática con la realidad— sino busca reducir toda la matemática a símbolos a partir de un sistema de axiomas, es decir, busca formalizarla completamente, utilizando como método el probar la no contradicción de las teorías matemáticas con las de la lógica[36].

[35] Hilbert, D.; Grundlagen der Geometrie. 1899.

[36] La tesis formalista —o axiomática— encontró su gran dificultad en los obstáculos derivados de las consecuencias de la "prueba de Gödel", el cual en 1931 demostró que era imposible la completa axiomatización de la matemática, en tanto que es imposible hallar un sistema logístico en el cual se alojara la matemática (clásica) que fuera "completo" y "consistente". Gödel mostró que, dado un sistema logístico razonablemente rico —por ejemplo el de los Principia mathematica o el sistema axiomático desarrollado por Zermelo para superar las paradojas russellianas en la teoría de conjuntos—, tal sistema es esencialmente incompleto, por aparecer cuando menos un enunciado o un teorema que no es "decidible" en el sistema, es decir, que al interior de ese sistema no se puede desarrollar un método finito mediante el cual sea posible decidir si esa fórmula es o no teorema de ese sistema. Se puede construir otro sistema donde tal enunciado sea decidible, pero en él se encontrará una nueva proposición indecidible, y así al infinito. En suma, si el sistema logístico es completo no es consistente, si es consistente, no es completo. En otras palabras, todo sistema lógico debe poseer reglas de inferencia más ricas que el cálculo sobre el cual se pronuncia.

Para la tesis opuesta, que defiende el movimiento llamado intuicionista de L. E. J. Brouwer, sólo puede hablarse de entes si podemos construirlos mentalmente; más aún, cuando éstos pueden ser **efectivamente** construidos mentalmente (Griss), es decir, en un número finito de pasos. El recurso a la intuición como base de la matemática encontró su límite en uno de los axiomas que E. Zermelo había propuesto en su intento de delimitar la teoría de conjuntos de Cantor, y así salvaguardarla de las paradojas ya mencionadas. Para ello, Zermelo proponía una axiomática a partir de siete axiomas[37], entre los cuales se encontraba el llamado axioma de elección[38], el que estaba en total contradicción con la tesis intuitiva. Brouwer propone reconstruir toda la matemática sin aceptar este axioma, llegando a demostrar que es posible lograrlo para una parte considerable de la matemática[39].

Ahora bien, ¿cómo se insertan los intereses del joven Heidegger en la situación arriba descrita?. Si consideramos esta pregunta a partir de su testimonio reiterado, en el que acentúa no sólo su interés sino sobre todo su preparación en el ámbito de la física

[37] Los axiomas de: **Bestimmtheit** [axioma de determinabilidad], **Elementarmengen** [axioma de conjuntos elementales], **Aussonderung** [axioma de separación], **Potenzmenge** [axioma de conjunto-potencia], **Vereinigung** [axioma de unión], **Auswahl** [el axioma de elección], **Axiom des Unendlichen** [axioma de infinitud].

[38] El axioma de elección se puede resumir así: "Dado una familia **u** de conjuntos A, B, C, ..., tales que ninguno de ellos sea vacío, existe un conjunto T compuesto por un elemento de A, otro de B, otro de C, etc." Si **u** es una familia finita, este axioma es obviamente admisible; la dificultad se presenta cuando **u** es una familia infinita. En este caso, el axioma comporta, no ya la existencia simultánea de infinitos conjuntos, sino que podamos efectuar un número infinito de elecciones, es decir, de actos conscientes. Resulta así totalmente contrario a la intuición. Por otra parte, la axiomática de Zermelo encierra también paradojas —como la conocida bajo el nombre Richards-Russell—, que obligó a que ésta fuera completada posteriormente por G. Fraenkel. Posteriormente, K. Gödel amplió y actualizó esta axiomática, y es la que se utiliza hoy en día. En ella se ha recogido el axioma de elección de Zermelo en una versión aún más fuerte, luego que Gödel demostrara su consistencia.

[39] Hoy en día, a pesar de los grandes aportes de la escuela intuicionista, casi ningún matemático sigue su inspiración, ya que la aceptación de tal axioma ha permitido avances increíbles en los **campos** de lógicas polivalentes, lógica de la probabilidad, topología, etc.

y de la matemática, podemos reconstruir otra imagen de su relación con las matemáticas. Ya en el prólogo a su trabajo de doctorado, el joven filósofo deja constancia de su intención de vincular su labor directamente con las ciencias. "Investigaciones posteriores mostrarán cuánto debo a mis estimados maestros en matemática y física."[40] En el hecho, encontramos en esta primera obra innumerables alusiones a la matemática como ciencia en general, a corrientes dentro de ella, a matemáticos, pero más importante que ello, referencias a conceptos específicos de la matemática moderna: geometrías euclidianas y no euclidianas, teoría de grupos, serie de números, $\sqrt{-1}$ y, sobre todo, a la teoría de conjuntos.

Un notable ejemplo de la cercanía de Heidegger a la matemática lo encontramos en su trabajo de Habilitation. A propósito de la exposición del "lugar" que ocupa la analogía —entre la predicación unívoca y la equívoca—, propone un ejemplo de sentido análogo con el concepto de "corte" [Schnitt], sea éste considerado en la medicina o "'corte' en el sentido de la teoría de Dedekind de los números irracionales."[41] Esta alusión a este gran matemático y a su teoría tendría para nosotros el mismo carácter de señal de su interés e información que las anteriormente señaladas[42], si

[40] Heidegger, M.; **Diss**, S. 61: "Was ich meinen verehrten Lehrern in Mathematik und Physik verdanke, dürften spätere Untersuchungen zeigen."

[41] Heidegger, M.; **Habil**, S. 335: "Ähnlich besagt der Ausdruck 'Schnitt' als medizinischer z. B. etwas anders als 'Schnitt' im Sinne der Dedekindschen Theorie der irrationalen Zahlen."

[42] Recalquémoslo una vez más. Heidegger propone aquí no cualquier ejemplo de analogía, ni ninguno tradicional: con la noción de "corte" trae aquí a colación un concepto matemático sumamente específico, que le ha permitido a Dedekind la formalización de los números irracionales. Este concepto se refiere a una clasificación del conjunto de los números racionales en dos clases A y B tales que a) A y B son no vacías y disjuntas. b) Todo número de A es menor que cualquiera de los de B. Entonces pueden darse los siguientes casos: 1) Existe un número racional de B menor que todos los de B. 2) Existe un número racional de A mayor que todos los de A. 3) No se verifica ni 1) ni 2). En el tercer caso las dos clases definen un número irracional. Por ejemplo, para definir $\sqrt{2}$, Dedekind considera las clases siguientes: 1) La clase A está compuesta por todos los números racionales cuyo cuadrado es estrictamente menor que 2; 2) La clase B está compuesta por todos los números racionales cuyo cuadrado es estrictamente mayor que 2. En otras palabras, al proceder a "cortarse" ambos conjuntos, el

no fuera porque, a continuación, propone algo absolutamente insólito en el contexto de un trabajo de Habilitation que tiene por tema un tratado de lógica del siglo XIV: la *simbolización matemática* de las funciones de analogía, univocidad y equivocidad. "La identidad de la univocación puede ser representada como una sola línea, la total diferencia de los actos de significación en las expresiones equívocas [puede ser representada] por líneas divergentes que se entrecruzan en el espacio, la identidad en la diferencia en las expresiones análogas [puede ser representada] como un haz de rayos que confluyen en un punto."[43]

Este intento de formalización matemática de nociones lógicas tradicionales no responde en absoluto a ninguna necesidad del desarrollo de la argumentación en el texto. Tampoco se hace referencia porterior a una posibilidad semejante. Pareciera que la propuesta surge sólo al hilo de la referencia a Dedekind. Esto confirma la tesis que el joven Heidegger sencillamente está pensando en la posible vinculación de los problemas tratados, no sólo con la lógica moderna —como es la tesis central de la Habilitation— sino también (y quizás no como tesis a sostener abiertamente) con la ciencia, especialmente con la matemática y la física. De todos modos, encontramos en este incipiente intento de formalización la huella de cuán imbuido está el joven Heidegger en el ambiente de su época.

Basten los ejemplos señalados para mostrar cuán presente se hayan, en ese momento, en el interés y en la formación del joven Heidegger los problemas de la ciencia natural, sobre todo la física

"corte" cae en un número racional o no. Si cae en un número racional, lo define; si no cae sobre un número racional, define un número irracional. De este modo, todos los números reales son definidos por medio de los números racionales. Cf. Dedekind, J. W. R.; **Stetigkeit und irrationale Zahlen.** 1862. [3ª. ed. 1905].

[43] Heidegger, M.; **Habil**, S. 335: "Die Identität der Univokation läßt sich als eine Linie darstellen, die totale Verschiedenheit der Bedeutungsakte in den äquivoken Ausdrücken als im Raum sich kreuzende divergente Linien, die Identität in der Verschiedenheit bei den analogen Ausdrücken als ein Strahlenbüschel, das in einem Punkte zusammenläuft."

y la matemática; e incluso, cuán importante considera su vinculación con el pensamiento filosófico. La vía de comunicación entre la ciencia y la filosofía la encuentra Heidegger en la lógica, más concretamente, en la posibilidad de una nueva teoría de las categorías, que saque a esta disciplina del pantano en que se encuentra para que pueda ocupar así su papel como disciplina fundante del edificio de la ciencia.

§ 3. Aspectos de la relación de Heidegger y la Filosofía durante su primer período en Freiburg.

El Curriculum Vitae de Martin Heidegger de 1915 nos informa de su interés central por la Lógica dentro de las disciplinas filosóficas. En torno a ella se configuran los aspectos que, de modo preponderante, influirán en la época de la formación universitaria del joven Heidegger. Así, su creciente interés por las matemáticas encuentra en la **Philosophie der Arithmetik** (1891) de Husserl el puente entre temas de la matemática, de la psicología y la lógica, en el contexto de la fundamentación de una teoría de la ciencia. El temprano acceso de Heidegger a la propuesta husserliana de superación del punto de vista psicologista en las ciencias —expuesto por primera vez en las **Logische Untersuchungen** (1900/1)— lo lleva a buscar en la filosofía trascendental, o más bien en lo común que cree encontrar en ella y la posición husserliana, la base desde la cual desarrollar su propia reflexión. Posteriormente, su acercamiento a la historia y a los problemas hermenéuticos involucrados en la interpretación de textos de pensadores medievales lo llevan a descubrir en la lógica —el sistema lógico de estas filosofías— la base sólida desde donde plantear una comprensión nueva de esas filosofías con los medios de la lógica moderna y la fenomenología.

La Lógica es, sin duda, la principal vía de acceso del joven Heidegger, en su época de estudiante, a los problemas de la filosofía, y por tanto, llave privilegiada de introducción a su relación con la fenomenología. Ordenaremos, entonces, el presente parágrafo presentando primero la imagen de la lógica que recibe y tiene en esta época Heidegger, para luego centrarnos de manera general en elementos biográficos de su encuentro con Husserl y terminar con una introducción sistemática a los conceptos esenciales de fenomenología, tal como los presenta

Husserl desde 1913; a partir de ahí, estudiaremos la recepción y resonancia de ellos en la obra del joven Heidegger.

A) La Lógica.

Los temas que, desde diversos puntos de vista, Heidegger privilegia en su época de formación filosófica, en sus escritos académicos y en la primera etapa de su carrera académica son, en general, los de teoría del conocimiento y particularmente la lógica. Un examen de la materia de sus trabajos de esa época y de los temas de los seminarios que dicta, lo muestra claramente. Según el Programa de cursos de la Universidad de Freiburg, Heidegger comienza su carrera docente en el semestre de Verano de 1916. Hasta el semestre de Invierno 1918/19 se ocupa principalmente de *problemas lógicos* en Aristóteles, en el neokantismo, en Hegel y, sobre todo, en la filosofía de Lotze y el desarrollo de la lógica moderna[1]. Aunque su interés por la filosofía griega

---

[1] Heidegger comienza dictando los siguientes seminarios y clases en Freiburg como Privatdozent y desde 1919 como asistente de Husserl, antes de su llamada a Marburg como Extraordinarius el 18 de Junio de 1923:

Wintersemester 1915/16:
- "Geschichte der antiken Philosophie" [Según Casper, B.; "M.H. und die theologische Fakultät Freiburg (1909 - 1923)", S. 539].

Sommersemester 1916:
- "Kant und die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts";
- "Texte aus den logischen Schriften Aristoteles" (mit Krebs im Seminar II).

Wintersemester 1916/17:
- "Wahrheit und Wirklichkeit. Grundprobleme der Erkenntnistheorie"

Sommersemester 1917:
- "Hegel"

Wintersemester 1917/18:
- "Plato"

Sommersemester 1918:
- "Lotze und die Entwicklung der modernen Logik"

Kriegsnotsemester für Kriegsteilnehmer:
- "Kant" [Es el que está anunciado, en el hecho dicta: "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" GA 56/57 (1987)].

—en especial por Platón y Aristóteles—, por la filosofía medieval, por los temas teológicos y por las cuestiones metafísicas se perfila claramente, son los temas de lógica y de teoría del conocimiento el hilo conductor, el parámetro a los cuales estos temas son referidos y en los que esta diversidad alcanza su coherencia. Son también el gozne en torno al cual gira su toma de posición ante las diversas posturas de la filosofía de su tiempo. Así, su crítica al psicologismo, a las corrientes neokantianas, a las diversas formas de la filosofía trascendental es, en esta

---

Sommersemester 1919:
- "Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie"
- "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums" [GA 56/57 (1987)].

Wintersemester 1919/20:
- "Ausgewählte Probleme der reinen Phänomenologie" [GA 58 In Vorbereitung].
- "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik"
- Übungen im Anschluß an Natorps **Allgemeine Psychologie.**

Sommersemester 1920:
- "Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks" [GA 59/60 In Vorbereitung].
- Kolloquium im Anschluß an die Vorlesung.

Wintersemester 1920/21:
- "Einleitung in die Phänomenologie der Religion"
- "Phänomenologische Übungen: im Anschluß an Descartes **Meditationen**"

[En el Abteilung I toma a su cargo Heidegger los "Phänomenologische Übungen" (für Anfänger), mientras Husserl se hace cargo de los Übungen für Fortgeschrittene].

Sommersemester 1921:
- "Augustinus und der Neuplatonismus" [GA 59/60 In Vorbereitung].
- "Phänomenologische Übungen: im Anschluß an Aristoteles **De Anima**"

Wintersemester 1921/22:
- "Phänomenologische Interpretationen. Aristoteles" [GA 61 (1985)].
- "Phänomenologische Übungen für Anfänger"

Sommersemester 1922:
- "Phänomenologische Interpretationen. Ausgewählte Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik" [GA 62. No está anunciada su edición].
- "Phänomenologische Übungen für Anfänger"

Wintersemester 1922/23:
- "Der Skeptizismus in der antiken Philosophie. Phänomenologische Interpretation zu Sextus Empiricus **Hypotyposeon libri III**"
- "Phänomenologische Übungen. Aristoteles **Physik IV - V**"
- "Phänomenologische Übungen für Anfänger: Husserl **Ideen I**"

Sommersemester 1923:
- "Ontologie" [GA 63 (1988)].
- "Phänomenologische Übungen für Anfänger"
- Kolloquium über die theologischen Grundlagen von Kants **Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft** nach ausgewählten Texten.

época, de carácter lógico[2].

En el artículo **Neuere Forschungen über Logik** (1912) encontramos una primera expresión de esta preocupación. En él se halla señalado de modo claro, por una parte, el interés que el joven Heidegger tiene en la Lógica, interés que de modo general podemos interpretar como la búsqueda de un camino que asegure metodológicamente el acceso a una perspectiva correcta ante los problemas de la Filosofía en general —acceso que en SZ se concretará en lo que Heidegger llama "la pregunta por el ser"—; por otra parte, el artículo describe los problemas que Heidegger descubre que este camino presenta.

Su forma de exponer los "nuevos avances de la lógica" de esos decenios es de un carácter lúcidamente crítico. Una lectura atenta nos revela al menos tres corrientes ante las cuales reacciona el joven autor:

a) En primer lugar, desde el horizonte de interpretación de Heidegger de lo que son los problemas fundamentales de la lógica en ese momento, se percibe la influencia de las **Logische Untersuchungen** de Edmund Husserl; especialmente con respecto a la crítica del psicologismo y a la propuesta de una lógica pura[3].

---

[2] Esta tesis adquiere meridiana claridad si comparamos el tratamiento que de estos temas hace Heidegger posteriormente, en SZ por ejemplo, donde 'crítica' estas corrientes no ya desde el punto de vista lógico sino más bien desde la perspectiva que podemos, provisionalmente, denominar de "ontológica existencial". 'Crítica' en **SZ** por cuanto los temas anteriores son mencionados sólo lateralmente, sin embargo sí son criticados en forma radical en tanto se consideran sobrepasados e incluidos como momentos de una interpretación más profunda, como es la *nueva perspectiva* que se hace pública con la aparición de SZ. Cfr. especialmente **SZ**, § 33, § 43 A, B; § 44 A, donde se toma posición frente a la teoría del conocimiento neokantiana, la filosofía de los valores, etc.

[3] Heidegger cita en este trabajo, no sólo las **Logische Untersuchungen** (1900/1) de Husserl, sino también su artículo **Philosophie als strenge Wissenschaft** de 1910/11. Es de especial interés comparar las tesis de Husserl desarrolladas en **LU** Prolegomena, §§ 64, 67, 68, 69 con la presentación de **Heidegger en** S. 23; § 14 con S. 22; § 51 con S. 38.

b) La teoría de las categorías de Emil Lask —discípulo de H. Rickert—, que propone una ampliación de la teoría de las categorías de Kant. De este modo se vincula Heidegger con el renacimiento del neokantismo de su época, con las escuelas de Marburg y de Baden.

c) La influencia aristotélico-escolástica, representada por la obra de J. Geyser; línea que había sostenido en su primer artículo **Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie** (1912).

Centremos nuestra presentación en la recepción y toma de posición del joven Heidegger ante la renovación de las corrientes neokantianas en Alemania, a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Si por "kantismo" se entiende la influencia directa o indirecta que la obra de Kant ejerció sobre el pensamiento moderno y contemporáneo, con el término "neokantismo" —o "neokantianismo"— se hace referencia más bien al intento de superar tanto el positivismo en las ciencias como el constructivismo en que había caído la filosofía romántica, por medio de la consideración *crítica* de las Ciencias; y la búsqueda, a la luz de la obra kantiana, de una nueva fundamentación gnoseológica del conocimiento. Después, una primera etapa en que se acentúa más bien el aspecto filológico —K. Fischer, F.A. Lange, O. Liebmann—; esta *"vuelta a Kant"* adquiere en Alemania dos direcciones específicas, representadas por la Escuela de Marburg —Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer[4]—, y la Escuela Sudalemana o de Baden —Wilhelm Windelbrand y Heinrich Rickert[5].

Por medio de este último, Heidegger toma contacto con esta corriente de pensamiento que domina en las universidades

[4] Cfr. Natorp, P.; "Kant und die Marburger Schule" (1912); citado por Heidegger en NFL, S. 19.

[5] Cfr. Holzhey, H.; "Neukantianismus", en: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, S. 747 - 754.

alemanas entre 1870 y 1920. Heinrich Rickert (1863 - 1936) es Profesor Ordinario en la Universidad de Freiburg desde 1891 hasta 1915, año en que se traslada a Heidelberg, a la cátedra que con su muerte deja vacía su maestro W. Windelband. La cátedra que dejará vacía en Freiburg es la que ocupará E. Husserl —que a la razón era Profesor en Göttingen desde 1901—, y es la que posteriormente ocupará el mismo Heidegger.

En 1892 H. Rickert había publicado su tesis de Habilitation —**Der Gegenstand der Erkenntnis**— donde se adscribe a la línea sostenida por W. Windelband: la renovación del pensamiento kantiano —en una interpretación fuertemente influenciada por Fichte[6]— desde la perspectiva de la lógica y de las 'ciencias de la cultura'. Esta primera obra —que posteriormente será refundida tres veces y ampliada en otros trabajos del autor— es una investigación sobre el juicio, de cuyo análisis desprende Rickert la necesidad de formular un nuevo fundamento a la lógica. Este lo encuentra en una nueva teoría del "valer" (Gelten). "Lo lógico no existe, sino que vale."[7] De aquí surge toda una nueva interpretación de las categorías kantianas y de la filosofía de Kant que se conoce como "criticismo teórico del valor" [werttheoretischer Kritizismus][8].

Una cita sintetiza la posición que Rickert tiene alrededor de 1915, época en la cual Heidegger estudia con él: "El destruido dualismo **metafísico** necesita ser reemplazado por una teoría del conocimiento. Sino, el concepto del conocer pierde todo sentido. Lo principal, entonces es la verificación que hay aún 'otro mundo' además del real inmanente, a saber, uno que se encuentra

[6] Cf. Ewald, O.; "Die deutsche Philosophie im Jahre 1907"; en: Kantstudien 13 (1908), S. 215. Külpe, O.; Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (1905), S. 124 ff.

[7] Rickert, H.; Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen, 3. Auflage 1915, S. XI f: "Das Logische existiert nicht, sondern es gilt."

[8] Cf. Rickert, H.; Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus (1934).

en la esfera de los valores o se presenta ante nosotros como un **deber**, el cual no puede nunca ser reducido a un ente. Existe 'independientemente' de todo lo real y es en ese sentido **trascendente**, pues recién en él tenemos el fundamento último de lo teórico en general, o el 'objeto' del conocimiento. Así, llegamos a tener dos mundos, uno de los entes y el otro de los valores. Entre ambos está, conectándolos a través de sus juicios, el sujeto teórico, el cual sólo de esta manera será aprehensible en su esencia, y sin el cual no podemos decir nada que tenga sentido sobre los 'objetos' de conocimiento ónticos o reales."[9]

Rickert denomina su posición "idealismo trascendental"[10] y, en general, lo delimita del realismo empírico de Külpe, también de raíz neokantiana, del positivismo y particularmente de la interpretación neokantiana de la escuela de Marburg, de dirección más bien racionalista, conceptualista, que toma como modelo antes que las ciencias de la cultura, las ciencias naturales, en especial la Física y la Matemática, proponiendo, en último término, una forma de idealismo lógico. Para Rickert, en cambio, el sistema de la Filosofía no se resuelve en una lógica o una teoría del conocimiento[11]. Siguiendo la tradición proveniente del

[9] Rickert, H.; **Der Gegenstand der Erkenntnis**, S. XI: "Der zerstörte **metaphysische** Dualismus bedarf eines **erkenntnis-theoretischen Ersatzes**. Sonst verliert der Begriff des Erkennens jeden Sinn. Die Hauptsache ist also der Nachweis: es gibt noch eine 'andere Welt' als die immanente wirkliche, und zwar liegt sie in der Sphäre des Wertes oder tritt uns als ein **Sollen** gegenüber, das sich nie auf ein Seiendes zurückführen läßt. Sie besteht 'unabhängig' von jedem Realem und ist insofern **transzendent**, ja erst in ihr haben wir die letzte Grundlage des Theoretischen überhaupt oder den 'Gegenstand' der Erkenntnis. So kommen wir zu zwei Welten, einer seienden und einer geltenden. Zwischen ihnen aber steht, sie durch sein **Urteilen** miteinander verbindend, das theoretische Subjekt, das so allein seinem Wesen nach verständlich wird, und ohne daß wir auch von seienden oder realen 'Gegenständen' der Erkenntnis nicht sinnvoll reden können."
Cabe acotar que utilizamos la tercera edición corregida, de 1915, y no la segunda edición, de 1904 —que es la que Heidegger cita en sus primeros trabajos [cf. **infra** nota 19]—, porque ella representa la reelaboración que Rickert en ese momento está haciendo de su obra, a la luz de los trabajos de Husserl —**La filosofía como ciencia estricta**— y los libros de E. Lask, recién aparecidos, que le causan una profunda conmoción.

[10] Rickert, H.; **Der Gegenstand der Erkenntnis**, S. 24 f., S. 65.

[11] Rickert, H.; **Der Gegenstand der Erkenntnis**, S. 442.

neohegelianismo y especialmente de Lotze, eleva la comprensión del mundo de los valores, de los cuales no se predica ninguna forma del ser sino el *valer*, a uno de los pilares de la comprensión del sentido de la realidad, tanto natural como cultural. La realidad natural es así entendida en tanto "deber ser verdadera."[12] La realidad cultural, en tanto que, a partir de la realidad temporal, histórica, particular se puede acceder a un campo de validez absoluta —el valor—, significa elevar a las ciencias de la cultura al mismo rango de dignidad científica que las ciencias naturales[13].

Esta es la posición que, a grandes rasgos, sustenta Rickert cuando el joven Heidegger comienza sus estudios de Filosofía y Ciencias entre los años 1909 y 1912. Heidegger sigue regularmente los cursos y seminarios de Rickert, en general de Lógica y Teoría del Conocimiento[14]. La influencia que este filósofo ejerce en el joven Heidegger se ve reflejada tanto en temas de sus trabajos académicos de Promotion y Habilitation, como en las constantes citas que Heidegger hace de su obra[15]. La relación que el joven Heidegger tiene con Rickert, él la describe como respecto a la persona a la que le debe "el ver y el comprender los problemas lógicos modernos"[16], agradecimiento que subraya en

[12] Rickert, H.; **Der Gegenstand der Erkenntnis**, S. 388 ff.

[13] Rickert, H.; **Der Gegenstand der Erkenntnis**, S. 445 ff.

[14] Cf. **supra** § 2.

[15] Junto a Husserl y a Kant, Heinrich Rickert es el autor más citado en los primeros escritos de Heidegger. En general, lo cita en el contexto del neokantismo, sin hacer explícita la distinción entre las llamadas escuelas de Marburg y de Baden, aunque en numerosas ocasiones se refiere a "H. Cohen y su escuela" —la de Marburg—, y a "Windelband y Rickert" —representantes de la de Baden, haciendo así una clara distinción.
En general, en los **Frühe Schriften** cita las siguientes obras de Rickert: **Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs**. Logos II (1911/12), en: SS. 28, 176, 218, 227, 231, 383. **Der Gegenstand der Logik** (1892), *en la segunda edición, de 1904*, en: SS. 34, 153, 404. **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung**, en la segunda edición (1913), en: SS. 253, 307, 433. **Vom Begriff der Philosophie**. Logos I (1910), en: S. 285.

[16] Heidegger, M.; **Diss**, Vorwort, S. 61: "Ihm [Rickert] verdanke ich Sehen und Verstehen der modernen logischen Probleme."

la dedicatoria de su tesis de Habilitation: "A Heinrich Rickert, con la mayor gratitud y reconocimiento."[17]

Sin embargo, en esa época no hay una toma de posición directa o indirecta por parte de Heidegger respecto de la filosofía de su Profesor. Las numerosas citas que de él hace son referencias generales respecto del neokantismo, o a investigaciones nacidas bajo la perspectiva trascendental. A más tardar en 1925, en los Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs encontramos una clara toma de posición: un distanciamiento radical ante el punto de vista de su Profesor. En este texto —"Lecciones" que no estaban pensadas para su publicación; de ahí que halla que entender al menos en parte lo extremadamente duro de los términos de su crítica como un recurso más bien 'pedagógico escénico'—, Heidegger critica la "deformación" y la "trivialización" de la puesta en cuestión de Dilthey tanto por Windelband como por Rickert[18]; y posteriormente, la falsa comprensión de Rickert de la "intencionalidad fenomenológica" de Husserl[19].

Así, si bien Heidegger entra en contacto directo con el neokantismo a través de uno de sus principales representantes, no es a través de H. Rickert de quien Heidegger recibe el mayor influjo de esta corriente. Más importante que el hecho de ser Rickert la puerta de acceso a la escuela de Baden del neokantismo parece ser la posibilidad que tiene el joven filósofo

[17] Heidegger, M.; Habil, S. 190: "Heinrich Rickert in dankbarster Verehrung."

[18] Cf. Heidegger, M.; Prolegomena, S. 20.

[19] Cf. Heidegger, M.; Prolegomena, S. 41 ff. Es importante hacer notar que la edición de la obra Der Gegenstand der Erkenntnis que Heidegger utiliza en 1925 para su crítica es la misma que hasta ahora había utilizado en sus escritos primeros, a saber, *la segunda edición, de 1904*. En ese momento sólo habían aparecido las Logische Untersuchungen de Husserl en su primera edición. Mal podía tener Rickert en ese entonces una adecuada percepción de la "intencionalidad fenomenológica", concepto que recién se aclara en las Ideen I, de 1913. Esto nos indica —si no presuponemos mala fe en la crítica heideggeriana— que Heidegger se desentiende del posterior desarrollo de la filosofía de su Profesor, que no lo sigue y por tanto no conoce sus posteriores desarrollos. En SZ Rickert aparece sólo una vez lateralmente mencionado: Cf. Heidegger, M.; SZ, S. 375.

de conocer en su seminario los escritos de Emil Lask (1875 - 1915)[20]. La influencia que la obra de Lask tiene en el joven Heidegger es notable[21]. En reiteradas ocasiones, en diversas épocas, Heidegger expresa su deuda para con el joven lógico de Heidelberg que muere como simple soldado en una trinchera, a comienzos de la Primera Guerra Mundial[22].

¿En qué consiste el proyecto lógico de Lask, que lleva al joven Heidegger a compararlo con los grandes proyectos lógicos de la Historia de la Filosofía —Platón, Aristóteles, Kant, Lotze y Husserl?

El joven estudiante lo expone en detallada síntesis en el artículo Neuere Forschungen Über Logik. En el marco de condiciones de posibilidad que Husserl exige a la Lógica, en tanto que teoría de la teoría[23], teoría de la ciencia[24], aparece la necesidad —que Heidegger hace suya— de distinguir en toda su dimensión el reino de lo válido [Reich des Geltenden] respecto tanto de los entes sensibles [das Sinnlich- Seiende] como de los entes suprasensibles-metafísicos [das Übersinnlich- Metaphysische][25]. En

[20] Sobre la relación Rickert - Lask, cf. Rickert, H.; Der Gegenstand der Erkenntnis, en su cuarta y quinta edición (1921), S. X ff. (Vorwort zur dritten Aufgabe); desde su tercera edición la obra está dedicada a E. Lask: "Emil Lask, dem lieben Freunde, in treuem Gedanken."

[21] El tema, en general, ha sido poco tratado. Cf. Hobe, K.; "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask."

[22] Cf. Heidegger, M.; NFL, S. 24 ff.; Habil, S. 191, etc., por citar sólo algunos ejemplos de sus primeros escritos.

[23] El concepto "teoría de la teoría" es un término husserliano, con que se define la teoría formal del conocimiento como complemento a la mathesis universalis. Cf. LU I, § 7, S. 21 (p. 229).

[24] Cfr. Husserl, E.; LU Prolegomena, Cap. 11, especialmente §§ 64, 67, 68, 69.

[25] Heidegger, al aceptar la tesis del "deber ser" de la lógica —aunque sea, con Lask, limitado a la esfera de la validez [Gelten]— contradice una de las tesis principales de Husserl: el ámbito de la Lógica no es el "deber ser" sino el ser. Cfr. LU Prolegomena, §§ 11 - 16. Sobre esto volveremos en detalle más adelante.

esta línea se adscribe el intento de E. Lask de *redefinir las categorías de la filosofía*, entendiendo a ésta como Ciencia del Valor [Wertwissenschaft]. Su trabajo se desarrolla en el campo del criticismo lógico-trascendental, como una profundización y posterior elaboración de la Lógica Trascendental de Kant. Mientras éste reduce, en vistas a la cuestión que está tratando, el problema de las categorías al ámbito de los entes sensibles, Lask eleva la categoría a un nuevo campo de aplicación [Anwendungsgebiet]: la Filosofía misma. Es decir, Lask intenta fundar una doctrina de las categorías que abarque "el universo de lo pensable con sus hemisferios de lo ente [Seiendes] y de lo válido [Geltendes]."[26]

Kant crea la Lógica de las Categorías del Ser [Logik der Seinskategorie]. Heidegger anota que para su correcta comprensión hay que tener en cuenta que el ser tuvo que sacrificar su autonomía translógica [translogische Selbständigkeit], así el ser es transformado en un concepto de la lógica trascendental. "Esto no significa que los objetos hallan sido transformados en puro contenido lógico; sólo la objetualidad, la cosificidad y no lo con carácter de cosa, el ser y no el ente son valor lógico, forma teorética."[27]

El "sentido" [Sinn], en tanto que absoluto, será definido por Lask como la unión [Verklammern] de la forma (o categoría) con el material sensible [sinnliches Material]. Para la filosofía trascendental, conocer [erkennen] significa justamente cercar, poner límites, determinar lo material con la categoría. Ahora bien, la Lógica, cuyo objeto de conocimiento son precisamente las categorías solo puede re-conocer [wiedererkennen] estas formas

[26] Heidegger, M.; NFL, S. 24: "... das All des Denkbaren mit seinen beiden Hemisphären Seiendes und Geltendes."

[27] Cf. Heidegger, M.; NFL, S. 24: "Das will nicht besagen, daß die Gegenstände 'zu lauter logischem Gehalt gestempelt' seien; nur die Gegenständlichkeit, die Dinghaftigkeit gegenüber dem Dinghaften, das Sein gegenüber dem Seienden ist logischer Wert, Formgehalt."

a través de una nueva determinación con *otras* formas. Es decir, la categoría propia de la Filosofía será forma de forma. Y así como el ser [Sein] se ha transformado, es la "categoría del ámbito" [Gebietskategorie] que circunscribe el material perceptible-sensible [sinnlich- anschauliches Material], lo válido [das Gelten] es la categoría constitutiva para el material no-sensible [unsinnliches Material][28], esto es, los momentos del valer [das Gelten], del valor [der Wert], del significado [die Bedeutung][29].

Ahora bien, hay que acentuar que Heidegger advierte la radical originalidad del proyecto lasklano, que propone no sólo una nueva determinación general del concepto de categoría, sino que a la base de ella encuentra como hilo conductor la "teoría de los dos mundos", lo ente y lo válido[30]; advierte tal originalidad en tanto está inmerso en el ambiente filosófico alemán, específicamente, en cuanto está al tanto de los avances de la lógica y de la teoría del conocimiento llevada a cabo por el neokantismo[31]. Sin embargo, a pesar de que su interés está

[28] Lask, E.; **Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre**, S. 100: "Wenn nicht die ganze Gegenüberstellung von Sein und Gelten, von Seiendem und Geltendem, von Seinsgebiet und Geltungsgebiet, geradezu zu einer schiefen und verwirrenden Redewendung gestempelt werden soll, so muß, wofern Sein die Gebietskategorie für das Sinnliche abgibt, dem Gelten die entsprechende Rolle einer Gebietskategorie für das Unsinnliche zukommen." Cfr. Heidegger, NFL, S. 25.

[29] Cf. Lask, E.; **Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre**, S. 103.

[30] Cf. Baumgartner, H. M. y otros; "Kategorie, Kategorienlehre"; artículo en: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, S. 751 f.

[31] La relación del joven Heidegger con Emil Lask es, sin embargo, mucho más compleja que lo que en una exposición de sus textos pudiéramos vislumbrar. Sin duda el proyecto de este joven filósofo es fascinante, pero según la obra dejada por él, no tiene las dimensiones visionarias que le atribuye permanentemente Heidegger. Las referencias de Heidegger a Lask contienen siempre elementos donde se adivina una fuerte carga emocional. El es la promesa, el héroe caído, el proyecto frustrado por las circunstancias de la guerra —de la que Heidegger participa poco o nada. Lask ha intuido previamente lo que Heidegger va descubriendo, su proyecto se dirige hacia donde Heidegger se dirige, el proyecto es incomprendido, etc. Cf. a modo de ejemplo: IdPhW, S. 88. "Der einzige, den das Problem beunruhigte, Emil Lask, ist gefallen. Das Problem als echtes bei ihm zu finden, ist

centrado en esta época en la posibilidad de la 'lógica matemática'[32] parece no percibir la relevancia de una nueva línea que se desprende de las investigaciones de Frege llevada a cabo por Russell y Whitehead, a la que denomina "logística"[33]. Heidegger percibe en la propuesta russelliana una identificación de la lógica con las matemáticas que, más que ser solución a los problemas lógicos relacionados con el juicio, los oculta. "Veo la barrera en la aplicación de los símbolos y conceptos matemáticos (sobre todo del concepto de **función**), pues ello oculta el significado y modificaciones de significado de los juicios. El sentido profundo de los principios permanece en la obscuridad; el cálculo de juicios, por ejemplo, se limita a operar matemáticamente con juicios; la logística desconoce los problemas de la teoría del juicio."[34]

De más está decir que aquí no concluye sino que se inicia la relación de Heidegger con la filosofía analítica, entre cuyos múltiples aspectos resaltan algunos fundamentales, como la relación

---

allerdings gerade dadurch erschwert, daß er es selbst wiederum theoretisch lösen wollte..."; **SZ**, S. 218 nota; etc.
Si hay algún aspecto de la biografía del joven Heidegger en que uno se siente incitado a buscar una causa en el ámbito psicológico es en su relación con Lask. Pareciera que el joven Heidegger buscara de algún modo hacer de su vida y proyecto filosóficos la continuación, la realización de lo inagurado por Lask. Dejemos al menos insinuada la posibilidad que la relación de Heidegger con Lask no se resuelva sólo en el plano de las ideas.

[32] Cf. **supra** § 2 p. 36 ss.

[33] Cabe señalar que el acceso que tiene el joven Heidegger a las obras de Russell y Whitehead, al menos en esta época, con toda seguridad no es directo. No por carecer de la preparación matemática para comprender los difíciles **Principia mathematica** (1910) —básicamente la teoría de conjuntos— sino quizás por no dominar el inglés. De hecho Heidegger mismo nos señala su fuente: **Les Principes des Mathématiques** de L. Couturat (1905), una versión francesa simplificada de la obra de Russell **The principles of Mathematics** (1903). Señala también que hay una traducción alemana de 1908 del texto de Couturat: cf. Heidegger, M.; **NFL**, S. 42 nota 11; **Diss**, S. 174 nota 8.

[34] Heidegger, M.; **NFL**, S. 42: "Die Schranke sehe ich in der Anwendung der mathematischen Symbole und Begriffe (vor allem des Funktionsbegriffes), wodurch die Bedeutung und Bedeutungsverschiebungen der Urteile verdeckt werden. Der tiefere Sinn der Prinzipien bleibt im Dunkeln, das Urteilskalkül z.B. ist ein Rechnen mit Urteilen, die Probleme der Urteilstheorie kennt die Logistik nicht."

Heidegger - Wittgenstein[35], etc. Pero, baste por ahora esta presentación general de la relación de Heidegger con una de las corrientes más influyentes dentro de la filosofía alemana de comienzos de siglo, y pasemos a analizar sus relaciones con Edmund Husserl, en el momento que su llamado a "volver a las cosas mismas" aparece en el horizonte espiritual como la alternativa a esta "vuelta a Kant".

B) La relación de Martin Heidegger con Edmund Husserl.

Siendo el fin de esta primera sección presentar los elementos necesarios para una *comprensión adecuada de los primeros textos* del joven Heidegger, a la luz de la fenomenología, no puede faltar aquí una alusión a la relación que tiene Heidegger con Husserl en esta época. Como toda relación entre dos pensadores a nivel espiritual ésta es extremadamente compleja: no están claros los límites en que el discípulo se mantiene y se presenta como tal, aceptando la posición del maestro, desarrollándose en los cauces que él propone; cuándo comienza a distanciarse, cómo rompe esta relación desigual; cómo este diálogo de igual a igual es aceptado por el maestro; cómo el discípulo empieza a influenciar a su maestro; etc. Pero junto al encuentro de dos filósofos, se produce entre Husserl y Heidegger el encuentro de dos personalidades, dos caracteres, dos historias, dos procedencias y dos destinos. La relación entre dos filósofos que comparten un trozo de historia juntos abarca muchos más elementos de los que una mera recepción de la obra del uno por el otro pudiese sacar a luz. Si bien por esta variedad de elementos es ésta materia de controversia —y especialmente en la relación Husserl - Heidegger— buscar un término medio entre lo biográfico, lo histórico y el carácter sistemático de la recepción es imprescin-

---

[35] Cf. por ejemplo: Apel, K.-O; **"Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik"**.

dible. No obstante, más que centrarnos en el aspecto rigurosamente biográfico, nos detendremos más bien en el modo cómo Heidegger percibe esta relación, haciendo referencias biográficas en la medida que sea atinente. Dado que nuestra investigación se limita a un período determinado de la obra de Heidegger, los elementos que presentaremos sobre la relación entre él y Husserl también se acotarán a este período. Quedan, sin embargo, fuera de este marco justamente los momentos más trágicos y obscuros de ella, el distanciamiento progresivo que culmina en el quiebre de la relación personal entre ambos filósofos, y que da ocasión a penosas y deplorables actitudes por parte de Heidegger[36]. Conscientes que los elementos que presentamos corresponden a una etapa determinada de la relación entre el joven Heidegger y su maestro Husserl pasamos, entonces, a su exposición.

La relación de M. Heidegger con E. Husserl comienza antes del contacto personal entre ambos filósofos, por medio de la obra de Husserl **Logische Untersuchungen**, aparecida entre 1900 y 1901, y que Heidegger conoce en el semestre de invierno de 1909/10, cuando se incorpora a la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg. Heidegger tiene en este momento 20 años. En diversas oportunidades vuelve a recordar cómo llegó a esta obra, casi siempre en los mismos términos[37]. En todas ellas deja en claro que el camino que lo lleva a las **Logische Untersuchungen** es la obra de Franz Brentano (1838 - 1917), aunque esto de un modo *accidental*. El joven Heidegger sabe de Brentano ya en el Gymnasium, en 1907, a través de la obra que le servirá como puerta de entrada a la Filosofía, su Dissertation **Von der**

[36] Cf. Heidegger, M.; **Spiegel-Interview**; Schuhmann, K.; **"Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl"**, S. 591 - 612; Ott, H.; **Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 167 - 179.

[37] Cf. Heidegger, M.; **Mein Weg in der Phänomenologie**, en: Zur Sache des Denkens, S. 81 - 90; también en la **"Antrittsrede bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften"**, en 1957 (Jahresheft 1957/8, S. 20-21), reproducida en parte en el Vorwort de la primera edición de los **Frühe Schriften** (1972). Heidegger relata también este episodio en **"Aus einem Gespräch von der Sprache"**, en: Unterwegs zur Sprache, S. 90 ff.

mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862), obra con la que Brentano inicia toda una corriente de renovación y de reinterpretación de Aristóteles; una de las líneas permanentes de la reflexión brentaniana, aunque no la única. La impresión que esta obra le produce, "vara y cayado"[38] de sus primeras búsquedas filosóficas, las sintetiza Heidegger en una pregunta: "si el ente se puede predicar de diversas maneras, ¿cuál de ellas es la fundamental, el hilo conductor?, ¿qué significa ser?"[39] De este modo, el anciano filósofo —Heidegger tiene 74 años cuando escribe **Mein Weg in der Phänomenologie**— quiere acentuar el vínculo profundo que recorre su filosofía desde los orígenes de su inquietud.

Motivado por estas interrogaciones se entera "a través de referencias en revistas filosóficas"[40], que el modo de pensar de Husserl estaría determinado por Brentano. Digamos, a modo de simple bosquejo introductorio, que Husserl —discípulo de Brentano en 1881, y luego de 1884 a 1886— había tomado el concepto de "intencionalidad" de su maestro, el cual lo había reelaborado a partir del concepto escolástico medieval de "inexistencia intencional (o mental) de un objeto"[41], convirtiéndolo en la característica distintiva de los fenómenos psíquicos, pudiendo usarla así como piedra de toque para diferenciarlos de los fenómenos físicos. Husserl, aunque critica la definición de

[38] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 81: "[Die Dissertation von Brentano] war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen."

[39] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 81: "Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein?"

[40] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 81: "Aus manchen Hinweisen in philosophischen Zeitschriften hatte ich erfahren, daß Husserls Denkweise durch Franz Brentano bestimmt sei."

[41] Brentano, F.; **Psychologie**, S. 115; citado por Husserl en: LU V, S. 366 (p. 491): "Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por lo cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en **sí como objeto** algo, aunque no todo, del mismo modo."

fenómenos físicos y psíquicos dada por Brentano[42], hace suyo el concepto de intencionalidad —aunque modificado sustancialmente— convirtiéndolo en uno de los conceptos centrales de su filosofía. Aun así, para los primeros lectores de las **Logische Untersuchungen** éstas podían aparecer efectivamente en directa relación con el pensamiento de Brentano.

Contra lo que podía esperar el joven Heidegger, Husserl había recibido influencia básicamente por la *otra raíz* de la reflexión brentaniana, su preocupación por el aspecto lógico, que se concreta en una obra fundamental: **Psychologie** (1873). Husserl, que no tiene una formación filosófica especial y que tampoco domina particularmente el griego, no valora la obra de Brentano en la fuente que, justamente, es la que marca la primera etapa del preguntarse de Heidegger, y la que, podemos suponer, lo lleva a acercarse a su obra.

Recién entrado a la Universidad —recuerda Heidegger— pide en la Biblioteca las **Logische Untersuchungen** de Husserl. Puede renovarlas una y otra vez, pues "por lo visto eran poco solicitadas por los estudiantes."[43] De este especial estilo, casi meramente anecdótico, con el que Heidegger repite acentuando siempre los mismos aspectos de esta historia, podemos inferir que su intención es dejar en claro que: a) desde su inicio en la Filosofía, su preocupación fundamental es el tema del ser; es decir, que el tema de la lógica, la preocupación husserliana por una filosofía que se ajustara a la idea de ciencia, etc., le eran secundarias; b) su preocupación filosófica se conecta desde el comienzo con la tradición griega; c) que el Brentano que a él le interesaba, el que conoce y admira es, en primera línea, el redescubridor de Aristóteles en el siglo XIX, y no el Brentano "psicólogo", que es, justamente, el *único* que le interesa a

[42] Cf. Husserl, E.; LU V, § 9 y Apéndice 2.

[43] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 81: "Der Ausleihetermin konnte immer wieder leicht verlängert werden. Das Werk wurde offenbar von den Studierenden wenig verlangt."

Husserl; ch) que el encuentro con la obra de Husserl fue casual, no tanto porque se encontrase con ella de modo accidental, sino más bien porque en 1909, en Freiburg al menos, la obra de Husserl no era considerada por los estudiantes —es decir, poco o nada citada por los profesores—, lo que pone así en cuestión la adhesión que encontraba el proyecto husserliano algunos años después de la aparición de esta obra.

Ahora bien, lo que buscaba el joven Heidegger en las **Logische Untersuchungen** de Husserl era un "impulso decisivo" [entscheidende Förderung] respecto de las preguntas que la obra sobre Aristóteles de Brentano le había planteado. "Pero mis esfuerzos fueron en vano pues, como llegaría a saber mucho más tarde, *yo no había buscado de manera correcta*."[44] Con esta afirmación, Heidegger deja en claro también la independencia de su propia búsqueda respecto de la obra de Husserl.

Heidegger reconoce, sin embargo, que queda fascinado por este libro: "Al mismo tiempo, permanecí tan afectado por esta obra de Husserl, que en los años siguientes la leí una y otra vez, sin comprender suficientemente lo que de ella me fascinaba."[45] Así, ya desde los comienzos de su estudio universitario, el joven Heidegger tiene al menos noticias del proyecto husserliano de una filosofía que tenga como directriz la 'idea de ciencia' y que intente recuperar un campo propio para su investigación, con un objeto adecuado y delimitado; projecto que se ha propuesto como primer momento una refutación a las corrientes psicologistas que, por una parte, parecen propugnar la tesis de una filosofía científica, pero por otra, intentan erguir a la Psicología como la ciencia fundante del edificio de las ciencias.

[44] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 82: "Doch meine Bemühung war vergeblich, weil, was ich sehr viel später erfahren sollte, ich nicht in der rechten Weise suchte."

[45] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 82: "Gleichwohl blieb ich von Husserls Werk so betroffen, daß ich in den folgenden Jahren immer wieder darin las ohne die zureichende Einsicht in das, was mich fesselte."

En ese momento, el joven Heidegger estaba cursando los estudios regulares de Teología, interesado especialmente por la teología especulativa. El cambio a la Facultad de ciencias naturales y matemáticas, el impacto que le causan especialmente la Física y la Matemática, la mediación filosófica de ese interés por las Ciencias, que se concretiza en su acercamiento a la Lógica son las condiciones bajo las que el joven estudiante se enfrenta nuevamente a la obra de Husserl. Este primer acercamiento a la Lógica se realiza a través de H. Rickert, y de las obras que, en ese momento, enseñaba en su seminario: los dos libros de Emil Lask, **Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbericht der logischen Form** (1911) y **Die Lehre vom Urteil** (1912). Ambas obras, así como la obra principal de Rickert **Die Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie**, aunque se inscriben en el ámbito de la filosofía trascendental del neokantianismo de la escuela de Baden, para Heidegger "mostraban con suficiente claridad la influencia de las **Investigaciones Lógicas** de Husserl."[46] Así, en la Facultad de ciencias y matemáticas encontramos al joven estudiante nuevamente ocupado con la obra husserliana, pero ahora desde una nueva perspectiva: *la que le ofrece el neokantismo a los problemas planteados por Husserl.*

Este nuevo acercamiento tiene también un resultado "insatisfactorio" [unbefriedigend], pero ahora a partir de un problema que, aparentemente, presenta la obra misma de Husserl. Cincuenta años más tarde Heidegger expone esa dificultad, que se remonta de hecho a los primeros lectores críticos de las **Logische Untersuchungen**, entre los cuales, obviamente, no se encontraba el aún demasiado joven Heidegger. Por ello, el que el anciano Heidegger retome aquí esta controversia aparece como algo en

[46] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 83: "Die beiden Schriften von Emil Lask ... bekundeten ihrerseits deutlich genug den Einfluß von Husserls Logischen Untersuchungen."

extremo singular. La dificultad en cuestión, siguiendo el hilo de la exposición de **Mein Weg in die Phänomenologie**[47] es la siguiente: El primer tomo de las **Logische Untersuchungen** —impreso ya en 1899— contiene en los capítulos 3 al 8 (§ 17 al § 51) la refutación al psicologismo en la Lógica, y demuestra cómo, a partir de tal hipótesis, es imposible fundar la posibilidad del conocimiento. Pero, el segundo de los tres tomos que originalmente contenía la obra, describe justamente los actos de conciencia indispensables para la constitución del conocimiento, en tanto que estudio imprescindible para la elaboración de una teoría del conocimiento. No se trata aquí de un análisis del a priori de las condiciones de posibilidad del conocimiento, en sentido kantiano; se trata de *describir los actos de la conciencia* que están a la base de la constitución del conocimiento. "Al final, nuevamente una psicología", comenta Heidegger, "sino ¿para qué el parágrafo 9 de la Quinta Investigación sobre 'El significado de la delimitación de los "fenómenos psíquicos" de Brentano'?"[48]

Efectivamente, el lector primero de las **Logische Untersuchungen** de Husserl, debió haber percibido cierta confusión en el hecho que su autor, por una parte *demostrara por primera vez de modo irrefutable* la imposibilidad de la fundamentación de la Lógica en la Psicología y su ámbito, y por otra, buscara el camino para la fundamentación del edificio de las ciencias, de las Matemáticas y de la Lógica, a partir de un núcleo lógico último, al cual sólo se accede a través de ciertos actos de conciencia determinados, que hay que describir. Pues, ¿no es éste, justamente, el punto de partida de cualquier psicologismo?. "Por

[47] Cf. Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 83 f.

[48] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 83: "Also doch eine Psychologie. Wozu sonst der § 9 in der fünften Untersuchung über 'Die Bedeutung der Brentanoschen Abgrenzung der 'psychischen Phänomene''?".

Otro aspecto del texto husserliano escogido por Heidegger es digno de resaltar: aquí, junto con rebatir la posición de Brentano, Husserl introduce por primera vez en la primera edición de las LU el concepto de "fenómeno", en general. Hasta ahora el tema no sólo no había sido tematizado, sencillamente no aparece. En este sentido las LU tienen en su origen, una clara independencia del aspecto "fenomenológico" propiamente tal.

lo visto, con su descripción fenomenológica de los fenómenos de conciencia, Husserl recae en la misma posición psicologista que acaba de rebatir."[49] Pero, ¿cómo pretender tamaña contradicción justamente en el autor que había eliminado tal posibilidad?

La posición de Husserl al respecto era, naturalmente, antipsicologista, y la confusión que conlleva el utilizar tales términos le era también clara[50]. Desde muy temprano, Husserl se siente insatisfecho con el término "psicología descriptiva" con que define a la fenomenología en la primera versión de las **Logische Untersuchungen**. Ya en 1903, en una recensión, publica Husserl la aclaración del correcto significado de estos términos[51]. A más tardar, en la segunda edición de las **Logische Untersuchungen** de 1913 señala: "... si la palabra psicología conserva su antiguo sentido, entonces la fenomenología no es psicología descriptiva y la descripción 'pura', que es propia de la fenomenología ... no es una descripción empírica (científico natural), sino que excluye más bien la ejecución natural de todas las apercepciones y posiciones empíricas (naturalistas)."[52] Más aún, en el mismo § 6 asume la contradicción obvia que supone atribuirle una posición psicologista, pues si de sus descripciones se siguiese que la lógica pura descansa en la psicología, aunque sea en su mero estadio inferior, cabe preguntarse "¿A qué viene, pues, la lucha tan ardiente contra el psicologismo?"[53]

Sin embargo, lo sorprendente de la presentación heideggeriana es

[49] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 83: "Demnach fällt Husserl mit seiner phänomenologischen Beschreibung der Bewußtseinsphänomene in die zuvor gerade widerlegte Position des Psychologismus zurück."

[50] Cf. Husserl, E.; LU, Bd. XIX/1, Einleitung der Herausgeberin, S. XXX f.

[51] Cf. Husserl, E.; **"Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895 - 1899"**, en: Archiv für systematische Philosophie 9 (1903), S. 397 - 408; reeditado en: Husserliana XXII, S. 201 - 215.

[52] Husserl, E.; LU, Bd. II/1, Vorwort, § 6, S. 18 (p. 227).

[53] Husserl, E.; LU, Vorwort, § 6, S. 18 (p. 227).

que de hecho el joven Heidegger, en 1911, no se encuentra entre los primeros lectores de Husserl; y si bien no pertenecía todavía al círculo de sus discípulos ni había asistido a las Lecciones que éste dictaba en Göttingen —único medio de estar realmente al tanto de los avances de sus últimas reflexiones[54]— al menos podía tener conocimiento del artículo aparecido en **Logos** 1 (1910), **Philosophie als strenge Wissenschaft** —que de hecho conoce y cita ya en 1912—, y de las rectificaciones de 1903 que el mismo Husserl hace de algunos términos de las **Logische Untersuchungen**, justamente su denominación de la Fenomenología como "psicología descriptiva." Lo que está en juego para estos 'segundos' lectores de Husserl[55] y para el joven Heidegger no es, entonces, su hipotética recaída en el psicologismo, aún cuando el joven Heidegger muestre en su Dissertation como importantes autores —aunque al tanto de la crítica husserliana— caen nuevamente en un planteamiento de los problemas de tipo psicologista. Husserl por otra parte, rechazará posteriormente esta descuidada interpretación de sus **Logische Untersuchungen** calificándola de "grotesca"[56]. Pero entonces, ¿a qué viene el reeditar una vieja discusión que no recoge ni una interpretación profunda de la fenomenología ni tampoco representa el horizonte en que Heidegger cuando joven vive este encuentro?. Lo que para Heidegger está en cuestión es el significado de esta nueva disciplina que aparece en el universo filosófico: "¿en qué radica lo propio de la Fenomenología, si no es ni Lógica ni

[54] Cf. Husserl, E.; **Husserliana Bd. XIX/1**, S. XXIX.

[55] Cabe recordar que la obra a que tienen acceso estos primeros grupos de lectores de las LU en su edición de 1900/1 tiene un marcado carácter de "investigaciones" inacabadas, de obra incipiente que es justamente lo que le elimina Husserl en la segunda edición de 1913/20, con la intención expresa de ponerla "a la altura de las **Ideen I**" [Cf. Prólogo a la segunda ed. de las LU, S. XII (p. 27)]. El lector castellano conoce sólo esta segunda edición en la versión de Gaos y Morente, que no hace la distinción entre los párrafos originales y los reelaborados. Recién en 1984 el lector alemán tiene nuevamente acceso a esta primera edición gracias a la reedición crítica de la **Husserliana Bd. XVIII** [Prolegomena], **XIX/1, XIX/2.**

[56] Cf. Husserl, E.; LU, II/2, Vorwort, S. V (p. 594).

Psicología?"[57]

La respuesta a esta pregunta, según el anciano Profesor, no la encuentra en 1910 en el artículo **Philosophie als strenge Wissenschaft**, una exposición de las tesis programáticas de la Fenomenología —texto que ha sido considerado posteriormente como "el bloque sobre el cual yace el pensamiento husserliano"[58]—, sino que tiene que esperar hasta 1913, año en que Husserl publica el primer tomo de sus **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, para encontrar la fundamentación de la Fenomenología en tanto que un nuevo método y una nueva ciencia que de él resulta.

Pero si para otros discípulos en Göttingen y München esa respuesta no es satisfactoria, para el joven Heidegger es, al menos, un problema. Husserl propone en las **Ideen I** como la única interpretación de "fenomenología pura" la fenomenología *"trascendental"*, entendiendo por "trascendental" la *subjetividad* del sujeto concreto que conoce, actúa, valora, etc. "Ambos títulos, 'subjetividad' y 'trascendental' indican que la 'fenomenología' se ha inserto consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna; pero, ello de tal manera que la 'subjetividad trascendental' por medio de la fenomenología puede ser determinada de modo universal y más originario."[59] Las razones que llevaron a Husserl a delimitar el campo de la conciencia como el único propio de la fenomenología y considerar la reducción trascendental como la única vía de acceso a él, las veremos más adelante; por ahora baste señalar que el joven Heidegger, que se

[57] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 83: "Worin besteht das Eigene der Phänomenologie, wenn sie weder Logik noch Psychologie ist?".

[58] Biemel, W.; **"Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie"**, S. 208 f.: "Der **Logos-Aufsatz** ist der Block, auf dem Husserls Denken ruht."

[59] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 84: "Beide Titel, 'Subjektivität' und 'transzendental' zeigen an, daß die 'Phänomenologie' bewußt und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie einschwenkte, dies allerdings so, daß die 'transzendentale Subjektivität' durch die Phänomenologie in eine ursprünglichere und universale Bestimmbarkeit gelangte."

enfrenta primero como autodidacta a las **Logische Untersuchungen** bajo la égida aristotélico-escolástica, luego bajo la influencia del neokantismo, podía haber considerado el paso hacia un idealismo trascendental en Husserl como un paso hacia un espacio conocido. Sin embargo, las "filosóficamente neutrales"[60] **Logische Untersuchungen** habían permitido que el joven Heidegger comenzara a desarrollar su propia interpretación de ellas, más coherente con su propia historia y desarrollo que con la lógica interna del problema que impulsa a Husserl.

Así, cuando en 1916 Husserl llega a hacerse cargo de la cátedra de H. Rickert, Heidegger no sólo ha escrito su Dissertation sobre un tema propiamente 'husserliano'; ya tiene escrita su Habilitation, donde, como veremos, hay también claros elementos de *interpretación* de la fenomenología de Husserl, incluso algunos que Heidegger considera propiamente husserlianos y que de hecho provienen del neokantianismo. Ya la temática misma de la Habilitation —un estudio histórico-sistemático— tiene que haberle parecido extraña al Husserl de la reducción trascendental. Por cierto, ambos trabajos con fines académicos han ido generando en el joven Heidegger una serie de inquietudes que espera ver resueltas, al menos en parte, en la fenomenología. "Sólo lentamente desaparecía el desconcierto, penosamente se disipaba la confusión, desde que me fue permitido encontrar a Husserl personalmente en su taller."[61]

Los pormenores de este encuentro los ha inquirido acuciosamente Ott[62]. Baste para nuestro propósito el advertir que la relación entre ambos filósofos no es muy activa sino hasta fines de 1917.

[60] Cf. Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 84.

[61] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 85: "Langsam nur schwand die Ratlosigkeit, mühsam löste sich die Verwirrung, seitdem ich Husserl persönlich in seiner Werkstatt begegnen durfte."

[62] Cf. Ott, H.; **Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 96 ff.; 102 ff.; 113 ff.; y el parágrafo: "Edmund Husserl und Martin Heidegger. Das menschliche und politische Profil", donde analiza los hechos alrededor de 1933, etc.

Desde 1919, por intercesión directa de Husserl ante el Ministerio, Heidegger es nombrado su asistente en el seminario filosófico I —el Seminario II estaba encargado de la filosofía cristiana. En este período, hasta 1923 en que Heidegger acepta el llamado de la Universidad de Marburg, se produce un contacto más estrecho y frecuente entre un Heidegger discípulo y un Husserl maestro. En el momento en que Heidegger tiene la posibilidad de acceso más directo a las investigaciones fenomenológicas, en cuanto su comprensión de la fenomenología es más cercana a Husserl, cuando las esperanzas del maestro están más centradas en el talentoso discípulo es cuando los caminos de ambos comienzan a separarse más profundamente.

Lo que busca Heidegger no lo encuentra en Husserl, o más bien, no en las "declaraciones programáticas y exposiciones metodológicas de Husserl mismo"[63], sino en el ejercicio del '"mirar" fenomenológico' [phänomenologisches "Sehen"], el cual "exige al mismo tiempo prescindir del empleo indiscriminado de conocimientos filosóficos, pero también renunciar a incluir en el discurso la autoridad de los grandes pensadores."[64] Este momento de la "epojé filosófica" —descrito aquí por Heidegger de modo muy atenuado— plenamente coherente con el origen matemático de la reflexión husserliana y que responde más bien a esta motivación que a una exigencia del método mismo[65], no está de acuerdo con la tradición en que se ha formado el joven Heidegger donde, por una parte la autoridad de los Padres de la Iglesia no es puesta en duda, y por otra, gracias a su excelente

[63] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 85: "Husserls eigene programmatische Erklärungen und methodologische Darlegungen..."

[64] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 86: "... das zugleich ein Absehen vom ungeprüften Gebrauch philosophischer Kenntnisse verlangte, aber auch den Verzicht, die Autorität der großen Denker ins Gespräch zu bringen."

[65] De hecho, Husserl le da un carácter 'pre-fenomenológico' a esta epojé filosófica: es un estadio previo a las reducciones eidéticas y trascendentales propiamente tales. Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, S. 40 f. (p. 46). Husserl hace un uso muy particular de esta 'epojé'. Cf. Calcagni, A.; **La concepción de E. Husserl sobre el tiempo** en las "Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo", § 1 y 4.

formación humanista, su contacto con los clásicos, especialmente los griegos es de una incomparablemente mayor riqueza y libertad que la de Husserl. Así, convierte Heidegger el llamado husserliano a "abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención"[66], en una *'epojé' de las interpretaciones en torno a un filósofo*. La desconexión de toda doctrina anterior —mero momento negativo— la transforma el joven Heidegger en teoría hermeneútica, desarrollando una línea que no está presente en Husserl.

A ojos de Husserl, Heidegger se convierte en el discípulo predilecto pues no sólo es capaz de reproducir las tesis del maestro sino que también está en condiciones de desarrollarlas[67]. En este contexto se explica el apoyo total de Husserl para una cátedra de Heidegger en Göttingen, en Marburg y luego como su sucesor, en Freiburg. Desde 1919 Heidegger trabaja en una interpretación fenomenológica de Aristóteles, que prepara para su publicación[68], con la cual integra a la fenomenología, junto con el aspecto sistemático desarrollado por Husserl, el aspecto de *hermeneútica histórica*.

Así, a partir de las **Logische Untersuchungen** Heidegger despliega dos modos de investigación que de cierta forma se corresponden. Por una parte, recogiendo los impulsos de su propia formación, tradición e interés, continúa desarrollando el aspecto histórico

[66] Husserl, E.; **Ideen I**, S. 40 f. (p. 46).

[67] Diversos textos prueban el afecto y admiración que tiene en esta época el maestro por el discípulo. Cf. por ejemplo: Husserl, E.; **Briefe an Roman Ingarden**. Carta del 19 de Noviembre de 1927, etc. Ott recoge también documentos en este sentido en: **Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 114 f., 125, 126, etc.

[68] Cf. Ott, H.; **M.H. Unterwegs zu seiner Biographie**, S. 121. Aunque este texto como tal no ha sido publicado, se trata seguramente de la Lección y los agregados publicados bajo el título **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung**. Wintersemester 1921/22. Ed. por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985 [GA 61], como lo insinúan los editores [cf. **ibid.** S. 201].

analítico con los recursos del método fenomenológico. Por otra, empieza a desarrollar aspectos *sistemáticos de la fenomenología* que extraña en la posición husserliana; esto en directa relación con la Sexta Investigación Lógica de Husserl. Ambos aspectos son desarrollados básicamente en sus Lecciones. Heidegger busca también un puente que relacione estas dos líneas de trabajo: "Lo que para la fenomenología de los actos de conciencia se consuma en la auto-manifestación de los fenómenos, es pensado de forma todavía más originaria por Aristóteles y en todo el pensar y la existencia griegos, como *Aletheia*, como lo no-[estar]-oculto de lo presente, su desocultamiento, su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas han descubierto como la nueva postura fundante del pensar, revela ser el rasgo básico del pensar griego, sino de la filosofía como tal."[69]

Sein und Zeit puede ser considerado el resultado de la línea de investigación sistemática. La segunda parte prevista de esta obra —que nunca llegó a ser publicada— esperaba integrar el primer aspecto[70]. En las siguientes partes de este trabajo nos dedicamos justamente a este período, centrándonos en los textos que preferentemente están dedicados a la investigación de temas sistemáticos.

La relación de Heidegger con Husserl no termina con la muerte de este último, el 27 de Abril de 1938 en Freiburg. Prueba de ello es que Heidegger dedica el último seminario que sostiene en

[69] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 87: "Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *Aletheia* gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher."

[70] Con la publicación de las Lecciones **Die Grundprobleme der Phänomenologie** (SS 1927) [GA. 24], en 1975 y, en menor medida, con **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit.** (WS 1929/30) [GA. 29/30], en 1983, podemos tener una idea más o menos exacta del posible contenido de esa segunda parte de **SZ**. Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 8, S. 39.

su vida —en Septiembre de 1973, en Zähringen— justamente a la sexta **Logische Untersuchung** husserliana[71]. Junto a los períodos de intenso acercamiento entre ambos filósofos, se produce también desde 1930 un amargo distanciamiento que se profundiza hasta el rompimiento total, que incluso lleva a Heidegger, en un gesto del todo injustificable, a no asistir al entierro de su maestro, amigo y paternal protector Edmund Husserl[72].

C) La fenomenología de Edmund Husserl. Una presentación sistemática.

1. Momentos en el desarrollo de la fenomenología de Husserl.

El período que va desde la aparición de las **Logische Untersuchungen** (1900/1) a la publicación de las **Ideen I** (1913) es, sin duda, uno de los más importantes en el desarrollo de la filosofía de Husserl. El giro que ahí se produce desde una lógica pura a una fenomenología descriptiva ha sido con razón calificado como "uno de los acontecimientos más notables de la historia de la filosofía alemana en el siglo XX."[73] Tanto E. Fink como H. Spiegelberg y W. Biemel, en sus propuestas de cómo dividir evolutivamente el pensamiento de Husserl, coinciden en otorgarle a este período una atención especial. E. Fink propone dividir la obra de Husserl en tres períodos , tomando como medida más bien el aspecto biográfico académico: 1) el período de la Universidad de Halle: 1887 - 1901, que culminaría en las **Logische Untersuchungen**, 2) el de Göttingen: 1901 - 1916, que tendría su culminación en las **Ideen I** y 3) el de Freiburg, desde 1916 hasta

[71] Cf. Heidegger, M.; **Seminare**, S. 372 - 400.

[72] A pesar que estos tristísimos episodios están fuera del período estricto de nuestra investigación, sin duda ellos constituyen también parte del horizonte en que ella de desenvuelve.

[73] Fellmann, F.; **Fenomenología y expresionismo**, p. 13.

su muerte, en 1938, que culminaría en la **Formale und transzendentale Logik** [74]. Por su parte, H. Spiegelberg propone una división a partir más bien de la articulación de la temática interna de la obra husserliana: 1) el período pre-fenomenológico, hasta 1901, cuyo lapso abarcaría hasta el primer volumen de las **Logische Untersuchungen**; 2) el período fenomenológico, hasta 1906, cuyas ideas, primariamente epistemológicas, estarían expuestas en el segundo volumen de las **Logische Untersuchungen** y 3) un período de fenomenología pura, en el cual Husserl desarrollaría su concepto de "trascendentalidad", que lo llevaría a definir su fenomenología en términos de un "idealismo trascendental"[75]. Biemel, más que proponer posibles divisiones o articulaciones, subraya el carácter de continuidad de las fases decisivas en el despliege de la filosofía de Husserl[76]; acentúa el origen de algunos conceptos fundamentales de la fenomenología ya en la **Philosophie der Arithmetik** (1891); destaca el paso decisivo antipsicologista llevado a cabo en las **Logische Untersuchungen** (1900/1) y la primera exposición en la segunda parte de ellas de uno de los temas fundamentales de la fenomenología: el problema de la constitución; la ampliación en 1904/5 en las **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**[77] del marco de aplicación de la constitución, de objetos ideales a la percepción [Wahrnehmung] —en este caso con vistas a la investigación de la temporalidad—; la ampliación en 1907 de la temática de la constitución a los objetos físicos, en las Lecciones **Ding und**

[74] Cf. Fink, E.; "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", S. 319 - 383; "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls", S. 226 - 270.

[75] Spiegelberg, H.; **The phenomenological Movement. A Historical Introduction**, Bd. 5, V. I, S. 74.

[76] Cf. Biemel, W.; "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", S. 187 - 213; una ampliación de la conferencia dictada en el coloquio de Royaumont (Abril, 1957).

[77] Editadas por primera vez en 1928, reeditadas como la sección A de **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 - 1917)**. Husserliana Band X, 1966.

Raum[78], y la aparición ahí del fundamental tema de la reducción fenomenológica —especialmente en la Introducción a estas Lecciones, conocida como **Die Idee der Phänomenologie**[79]—; la próxima fase está marcada por el artículo **Philosophie als strenge Wissenschaft**[80], en el cual ve Biemel "el bloque sobre el cual yace el pensamiento de Husserl."[81] Las **Ideen I** (1913) serían, entonces, más que la irrupción de una nueva posición en la filosofía husserliana, "el primer intento de una presentación sistemática de la fenomenología, de su método, de sus problemas y, particularmente, de la esencia de la conciencia pura, ganada a través de ella."[82] En esta línea, las siguientes obras de Husserl serían también intentos de estructurar una exposición sistemática de una filosofía que se autocomprende como "ciencia estricta"[83].

Ahora bien, como quiera que se delimiten los diversos momentos del desarrollo de la fenomenología husserliana, baste para nuestro propósito el constatar que los especialistas están de acuerdo en que esta filosofía no es un sistema, sino que, a lo largo de sus investigaciones, Husserl va modificando su pensamiento, la autocomprensión de su filosofía —entendiendo por esto más bien

[78] Cf. Husserl, E.; **Ding und Raum**, Hrsg. Ulrich Claesges. Husserliana XVI, 1973.

[79] Cf. Husserl,E.; **Die Idee der Phänomenologie**, Hrsg. Walter Biemel, Husserliana Bd. II, 1950.

[80] Cf. Husserl, E.; **Philosophie als strenge Wissenschaft**, 1910/11.

[81] Biemel, W.; "Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie", S. 208 f.: "Der Logos-Aufsatz ist der Block, auf dem Husserls Denken ruht."

[82] Biemel, W.; "Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie", S. 209: "..., der erste Versuch einer systematischen Darstellung der Phänomenologie, ihrer Methode, ihrer Probleme und besonders des durch sie gewonnenen Wesens des reinen Bewußtseins."

[83] Cf. Biemel, W.; "Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie", S. 210. Biemel descubre un "Bogen" que terminaría en las **Cartesianische Meditationen**, las cuales constituirían la "prima philosophia" buscada ya en 1913. Biemel cita un pasaje de una carta de Husserl a Ingarten: "Überhaupt ist es ein wahres Unglück, daß ich mit der Ausgestaltung meiner (so muß ich leider sagen) transzendentalen Phänomenologie im systematischen Entwurf so spät zustande gekommen bin..." [Cf. Strasser, **Einleitung zu den Cartesianischen Meditationen**, S. XXVII].

la búsqueda de nuevos "caminos" en un mismo tipo de pensar[84]. Anotemos también que hay acuerdo entre los autores en considerar que una de las reorientaciones importantes de la fenomenología se produce en el período entre 1901 y 1913[85].

Para nuestro propósito —la comprensión de Heidegger de la fenomenología de Husserl— esta evolución es de relativa importancia, en tanto que el conocimiento que tiene el estudiante Heidegger de la obra husserliana es limitado y se reduce a las publicaciones de Husserl, esto es, hasta su Dissertation (1914) se limita casi a las **Logische Untersuchungen**, adquiriendo las **Ideen** I en el trabajo de Habilitation una relevancia creciente. Heidegger no puede estar al tanto de los pasos intermedios en la evolución del pensamiento de Husserl, por cuanto aquello era posible sólo siguiendo sus Lecciones en Göttingen; él tiene acceso solamente a las obras dedicadas al gran público, las cuales no sólo eran escasas —Husserl no había publicado nada en 11 años— sino que no reflejaban cabalmente el nivel de las investigaciones husserlianas. Por ello dirá más tarde Husserl respecto de su discípulo: "Para la filosofía futura mucho depende de cómo y si él [Heidegger] llega a una aprehensión de mis intuiciones universales.

[84] Husserl hablará posteriormente, en las Vorlesungen de 1923/4 publicadas con el nombre de **Erste Philosophie** (Husserliana VIII), de "Wegen in der Phänomenologie"; concepto que retomará en **Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie** (1935) (Huss. VI). Habría así un "ontologischer Weg", un psychologischer Weg" y un "cartesianischer Weg" para acceder a la fenomenología trascendental.

[85] Cabe hacer notar la distancia que hay entre el tipo de argumentación de los Prolegómenos de las LU y las siguientes Investigaciones, que ya percibieron los discípulos de Husserl de esa época. Es comparable al impacto que causó la aparición de las Ideen I —específicamente respecto a la "reducción fenomenológica"—, en cuanto que muchos de los primeros discípulos de Husserl no esperaban que el curso de las investigaciones del maestro tomaran este derrotero, que les parecía una recaída en un idealismo de cuño neokantiano. Cf. Landgrebe, **Der Weg der Phänomenologie**. Gütersloh 1963, p. 27; Spiegelberg, H.; **The phenomenological Movement. A Historical Introduction**, Bd. 5. V. I. Part 2, D, IV: "The older phenomenological movement", S. 168 - 257; Janssen, P.; "Phänomenologie", III, en: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, S. 498 - 505. En el aspecto más bien sistemático cabría citar una extensa literatura al respecto, entre ella: Ingarden, R.; "On the motives which led Husserl to trancendental Idealism"; Conrad-Martius, H.; "Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie"; Avé-Lallemant, E.; "Die Antithese Freiburg - München in der Geschichte der Phänomenologie", etc. El significado que todo ello tiene para Heidegger lo trataremos en la siguiente sección.

Desgraciadamente yo no determiné su formación filosófica, evidentemente ya había encontrado su individualidad cuando estudió mis escritos."[86]

La fenomenología, ya en 1916, cuando Husserl llega a Friburgo y con más razón en 1917, cuando comienza el contacto personal entre ambos filósofos, había adquirido una configuración tal, que no cabía duda del propósito que motivaba a Husserl. Importantes temas desarrollados posteriormente por él —la intersubjetividad, el mundo de la vida [**Lebenswelt**], la fenomenología genética y la fenomenología constructiva, etc.— si bien no explicitados, tienen sus raíces en la obra de esta época.

A pesar del acento más bien metodológico-histórico del marco de esta parte de nuestra investigación sobre Heidegger, centraremos nuestra presentación de la fenomenología husserliana en los textos publicados en esta época por Husserl, de los cuales Heidegger con seguridad se sirvió en la época comprendida desde su formación hasta la aparición de **Sein und Zeit**, sin incluir las Lecciones de Husserl, que con su publicación en la colección Husserliana son ahora asequibles. Sabemos, por otra parte, que Heidegger tuvo acceso a manuscritos inéditos de Husserl en el período 1917 - 1923[87], pero no tenemos medios para dirimir a cuáles particularmente[88]. Nuestra intención no es hacer una

[86] Husserl, E.; **Briefe an Roman Ingarden**. Carta del 19. XI. 1927, S. 41: "Es hängt für die weitere Philosophie viel davon ab, wie und ob er [Heidegger] sich zu einem Erfassen meiner universalen Intuitionen durcharbeitet. Ich hatte ja leider seine philos. Ausbildung nicht bestimmt, offenbar war er schon in Eigenart, als er meine Schriften studierte."

[87] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 7c, S. 38 nota.

[88] Según el criterio mencionado haremos referencia básicamente a: **Logische Untersuchungen** (1900/1), **Philosophie als strenge Wissenschaft** (1910/1), **Ideen** I (1913). También tenemos presentes, aunque de modo secundario en esta parte del trabajo, el artículo **Phenomenology** (1927) preparado por Husserl para la Enciclopedia Británica así como las **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins** de 1904/5 (1928). Dejamos de lado expresamente **Formale und Transzendentale Logik** (1929), **Cartesianische Meditationen** (1931), **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie** (1936), así como la obra póstuma, publicada en la colección **Husserliana**. En la práctica excluimos la obra husserliana previa a 1900, centrada más

presentación exhaustiva de los temas fenomenológicos —cosa por lo demás imposible— sino exponer de un modo sistemático y sintético los momentos de su fenomenología que Husserl considera en esa época fundamentales, para contrastarlos posteriormente con la recepción heideggeriana a través de la comprensión que de ella nos entrega sus obras de esa época.

Seguimos en esta presentación la estructura básica del esquema propuesto por Luis Flores en su artículo **"La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos."**[89] Flores busca aquí exponer sistemáticamente los principios metodológicos en que se basa la fenomenología en sus dos facetas, como método y como ciencia. Siguiendo este modelo cartesiano de ordenación, Flores prolonga la relación que Husserl tiene con Descartes y su filosofía, con la intención de presentar una visión sinóptica de la fenomenología husserliana. Justamente por ello —a pesar que la elección de tal principio o regla puede ser discutible— tomamos esta descripción como base para compararla con la recepción diacrónica que Heidegger hace de la fenomenología de Husserl. Sin embargo, si bien tomamos como referencia la forma de estructuración que propone Flores en "principios" y "reglas", mantenemos las delimitaciones a las que hacíamos mención más arriba respecto al período de esta presentación, lo que significa restringirse a determinados temas y a la bibliografía correspondiente, restricciones a las cuales, naturalmente, no se acoge Flores, quien centra su exposición principalmente en las **Cartesianische Meditationen.**

La fenomenología es para Husserl tanto una ciencia como un método. En la cuarta y última versión del artículo para la Encyclopaedia Britannica [segunda mitad de 1927], Husserl ofrece la

bien en la investigación lógica matemática, bajo un punto de vista que él mismo calificará posteriormente de "psicologista".

[89] Cf. Flores, L.; **"La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos"**; en: Revista Chilena de Sociología y Antropología, 4. Universidad de Chile. 1983, pp. 61 - 75.

siguiente definición: "'Fenomenología' se llama un nuevo método descriptivo surgido en la filosofía en las postrimerías del siglo y una ciencia apriórica engendrada por él destinada a proporcionar el órgano fundamental para una filosofía científicamente rigurosa y, como repercusión consecuente, a hacer posible una reforma metódica de todas las ciencias."[90]

Históricamente, la fenomenología nace primero como "análisis fenomenológico"[91], como *método* para encontrar "una nueva fundamentación a la lógica pura y a la teoría del conocimiento"[92], luego que la crítica al psicologismo llevada a cabo en los Prolegómenos de las **Logische Untersuchungen** haya demostrado la imposibilidad de fundarlos en una ciencia empírica como la psicología. Sólo en este aspecto se centrará la investigación husserliana en esta época, en el desarrollo de una forma de análisis que no está todavía estructurado. Recién con las **Ideen** I propondrá Husserl una primera tematización "de la nueva fenomenología: de su método, del conjunto sistemático de sus problemas, de su función en la empresa de hacer posible una filosofía rigurosamente científica y una teoría racional de la psicología empírica."[93] Es también el aspecto metodológico de la fenomenología lo que atrae mayormente la atención de sus discípulos. Luis Flores propone estructurar el método al menos en los siguientes "principios metódicos (reglas)": el de la evidencia, el de la epojé, el de la reflexión, el del análisis y el de la variación imaginaria; nosotros agregamos el principio de la intuición.

La fenomenología en cuanto *ciencia* es presentada por primera vez

[90] Husserl, E.; **"A. Abhandlungen. Der Encyclopaedia Britannica Artikel." Vierte, letzte Fassung.**; en: **Husserliana** Bd. IX, S. 277. Traducción castellana de Carla Cordua: **"La Fenomenología"**, Revista Mapocho, Santiago de Chile Año II, tomo II, Nº 2, 1964, p. 50. Cit. por Flores, **op. cit.** p. 61.

[91] Husserl, E.; LU, Einleitung, S. 9 f. (p. 218 s.).

[92] Husserl, E.; LU, Vorwort, S. VII (p. 22 s.).

[93] Husserl, E.; LU, Vorwort zur zweiten Auflage, S. IX (p. 26).

en las **Ideen I** como "una ciencia de esencias (como ciencia 'eidética'), que quiere llegar exclusivamente a 'conocimientos esenciales' y **no fijar, en absoluto, 'hechos'**"; "una ciencia de fenómenos trascendentalmente reducidos", de "'vivencias' trascendentalmente purificadas"; es "la primera de todas las filosofías, la indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía —'que pueda presentarse como **ciencia**'."[94] Flores propone estructurarla en ciertos principios teóricos que denomina: el de la génesis, el de la estructuralidad, el de la esencialidad, el de la relatividad de la conciencia, el del horizonte, el de la temporalidad, el de la unidad de las ciencias[95].

2. Las reglas del método fenomenológico.

a) La evidencia.

A lo largo de su obra, Husserl retoma muchas veces el tema de este principio, multiplicando las distinciones sobre sus distintos modos, aunque en todas ellas se conserva el carácter de "experiencia", de "visión espiritual", que entrega el ente en su mismidad.

En las **Logische Untersuchungen** aparece definida como la "vivencia" de la verdad. "La evidencia es la **vivencia de la concordancia** entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el **sentido** actual **del enunciado** y **la situación objetiva** presente en sí misma."[96] Distingue así entre una evidencia antepredicativa y la evidencia predicativa. La primera se refiere a la concordancia entre la mención y lo mentado. La

[94] Husserl, E.; **Ideen I**, Einleitung, S. 3 - 9. (pp. 7 - 13).

[95] Cf. Flores, L.; **"La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos"**, p. 61. Además agrega ahí el principio de la egoidad e interegoidad y el del mundo de la vida (Lebenswelt), que no retomamos por las razones ya indicadas más arriba.

[96] Husserl, E.; **LU Prolegomena**, § 51, S. 190/1 (p. 163). Este tema, unido al tema de la verdad tendrá un tratamiento preferencial y de gran importancia en el § 39 de la sexta investigación [LU VI, S. 651 - 656 (pp. 686 - 689)].

segunda a la mayor o menor adecuación de la expresión a lo mentado y dado ello mismo[97].

En el § 24 de las **Ideen I**, este principio es presentado como "**el principio de todos los principios**": Reconocer que "**toda intuición en que se da algo originariamente es una fuente legítima del conocimiento**, que todo lo que se nos ofrece originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) **en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se nos da**, pero también sólo en los límites en que se da."[98] Más adelante, en el § 141 señala: "La **fuente primitiva** de toda **legitimidad** reside, por lo que se refiere a todos los dominios de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y más estrictamente aún, en la **evidencia originaria**, o en el darse originario y motivante."[99.100]

b) La **epojé**.

Sin duda, el núcleo central de la fenomenología se encuentra para Husserl en una nueva actitud que denomina con el término griego "**epojé**" [suspensión, suspensión del juicio] —en un sentido que no busca recuperar el dado tradicionalmente por las filosofías de la Nueva Academia y escéptica—. Se trata de un aparentemente insignificante cambio de actitud que "me **cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo**."[101] Este cambio de actitud no consiste en poner en duda,

[97] Cf. Husserl, E.; **LU VI**, § 39, S. 651 - 656 (p. 686 - 689).

[98] Husserl, E.; **Ideen I**, § 24, S. 52 (p. 58).

[99] Husserl, E.; **Ideen I**, § 141, S. 346 (p. 337).

[100] Para el desarrollo husserliano posterior del tema de la evidencia: Cf. **Erste Philosophie**, Husserliana VIII, S. 26 f., 35 f. Estos textos se remontan a 1923/4, por lo que es probable que Heidegger no los halla conocido —pues se encontraba ya en Marburg— sino hasta su publicación, en 1959; cf. también **Cartesianische Meditationen**, §§ 5 - 11.

[101] Husserl, E.; **Ideen I**, § 32, S. 465 (p. 73). **Este comentario fue suprimido en la tercera reedición (1928) y se sustituyó** por un largo pasaje que amplía esta noción: "**Así es como practico** la epojé fenomenológica, que **eo ipso me cierra, pues, en adelante**

ni escéptica ni metódicamente, nuestra convicción acerca de la tesis general de la actitud natural sobre el mundo y su existencia. Se trata más bien de una "modificación [de la tesis de la actitud natural] —mientras sigue siendo lo que es, **la ponemos, por decirlo así, 'fuera de juego', la 'desconectamos', la 'colocamos entre paréntesis'.** La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la desconexión."[102] A esta actitud la denomina Husserl "**epojé** fenomenológica", distinguiéndola de la "epojé filosófica", que consiste "**en abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención.**"[103]

Se puede comprender la operación de la **epojé** fenomenológica como el momento negativo, como condición de posibilidad de "reducciones fenomenológicas" sucesivas —el momento positivo[104]—, las cuales me van abriendo el acceso al ámbito fenomenológico. Así, distingue Husserl una *reducción eidética,* que permite el paso de los hechos a la esencia y una *reducción trascendental,* que

también el llevar a cabo todo juicio, todo tomar posición predicativamente respecto al ser y a la esencia y a todas las modalidades del ser de la existencia espacio-temporal de lo 'real'." [Ideen I, § 32, S. 68 (p. 451)].

[102] Husserl, E.; **Ideen I**, § 31, S. 65 (p. 71).

[103] Husserl, E.; **Ideen I**, § 18, S. 40/1 (p. 46/7). Cabe preguntarse si esta **epojé** filosófica no está ya incluida en la **epojé** fenomenológica. Esta distinción es importante en nuestro caso en la medida en que se la puede relacionar con la "destrucción de la historia de la ontología" heideggeriana.

[104] Cf. Husserl,E.; **Ideen I**, § 33, S. 73 (p. 77/455). "[Wir werden...] das 'reine' Bewußtsein ... auch als **transzendentales Bewußtsein** bezeichnen, wie auch die Operation, durch welche es gewonnen wird, als **transzendentale Epoche.** Methodisch wird diese Operation sich in verschiedene Schritte der 'Ausschaltung', 'Einklammerung' zerlegen, und so wird unsere Methode den Charakter einer schrittweisen Reduktion annehmen. Um dessentwillen werden wir von transzendentalen oder phänomenologischen Reduktionen sprechen." En la 1ª ed., Husserl escribe un párrafo en vez de la última frase, que nos parece significativo, el cual es suprimido en la 3ª ed.: "Por ello hablaremos, e incluso preponderantemente, de **reducciones fenomenológicas** (aunque también, y en vista de su unidad total, de la reducción fenomenológica en singular), o, bajo el punto de vista epistemológico, también de reducciones trascendentales." [Ideen I, S. 466 (p. 77)].

permite el tránsito de un yo empírico al yo trascendental. Recupero así mi conciencia y mi mundo como fenómenos; posteriormente Husserl agregará también en esta síntesis los fenómenos de mi ego y la comunidad de egos.

En la Introducción a las **Ideen I**, Husserl llama fenómeno en un sentido general a todo lo que se nos da directamente, tal como se nos da, sin mediación alguna. Recoge en un primer sentido también lo que es un fenómeno para la ciencia: fenómenos psíquicos, físicos, históricos, culturales, etc. "La fenomenología se refiere a todos estos fenómenos en todas las significaciones posibles; pero en una actitud totalmente distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica."[105] Esa actitud es la **epojé** fenomenológica.

En la reedición de las **Logische Untersuchungen**, en un texto agregado alrededor de 1921, dice: "Se llaman 'fenómenos' todas las vivencias de la unidad de vivencias de un yo. Fenomenología quiere decir, por consiguiente, la teoría de las vivencias en general y encerrados en ellas, de todos los datos, no sólo reales [reelle] sino también intencionales, que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias."[106]

c) La reflexión.

La reflexión aparece en las **Ideen I** ocupando un lugar privilegiado del análisis debido a su "**universal** función metodológica; el método fenomenológico entero se mueve íntegramente en actos de

[105] Husserl, E.; **Ideen I**, Einleitung, S. 3 (p. 7).

[106] Husserl, E.; **LU**, Beilage 5: "Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene", S. 765 (p. 772).

la reflexión."[107]

La reflexión es: a) "un rótulo que designa actos en que resulta apresable con evidencia y analizable la corriente de las vivencias con todo cuanto de variado sobreviene en ellas (componentes de las vivencias, correlatos intencionales)"; b) "el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, ... ella misma se convierte en objeto de posibles estudios."[108]

Así, si bien la reflexión pre-fenomenológica, la vuelta de la conciencia sobre sus actos, me abre el ámbito de la psicología introspectiva, la reflexión fenomenológica —es decir, aquella en combinación con la epojé— me abre las puertas al ámbito de la vida de la conciencia pura, trascendental, a las noesis y a los noemas[109].

ch) La analiticidad.

Bajo este principio, Flores recoge una característica de la forma de pensar de Husserl: es el filósofo analítico por excelencia. Dilthey lo reconoce en carta del 10 de julio de 1911: "admiro en usted un genio del análisis filosófico."[110] E. Fink dice al respecto: "Husserl poseía el genio del análisis, entendiendo el término en el sentido del análisis intencional. ... Como filósofo, Husserl es ciertamente el filósofo de la moneda chica."[111] Ahora bien, ¿es ésta sólo una característica personal del estilo de filosofar de Husserl o es una exigencia del método fenomenológico

[107] Husserl, E.; **Ideen I**, § 77, S. 177 (p. 172).

[108] Husserl, E.; **Ideen I**, § 78, S. 181 (p. 176).

[109] Husserl retomará en los §§ 15 y 16 de las **Cartesianische Meditationen** el tema de la reflexividad de la conciencia.

[110] Dilthey, W.; **"Correspondencia entre Dilthey y Husserl"**, en: La filosofía como ciencia estricta, 1981, p. 122.

[111] Fink, E. y otros; **Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont**, pp. 210 - 211. Cit. por Flores, L.; **op. cit.** p. 65.

en sí?; o en otras palabras, ¿responde a la esencia de la fenomenología el ser análitica, en detrimento de un posible carácter especulativo, que constituye, por ejemplo, la esencia de filosofías como la de Hegel?

La tarea del fenomenólogo es *ver* y *describir*. La fenomenología no es una ciencia que tenga un sistema de axiomas definitivo, del cual pueda deducir sus conocimentos. Ella no es "deductiva", al modo de las matemáticas. No es tampoco "constructiva ni idealizante."[112] La fenomenología es "de hecho una disciplina puramente descriptiva que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la intuición pura."[113] Estas descripciones se realizan con conceptos rigurosos ("morfológicos"), mas no fijos ("exactos") en cuanto se adecúan a esencias que son morfológicas. Así, la fenomenología *no puede ser una ciencia exacta* —dado que la exactitud de una ciencia depende de la índole de los objetos y sólo se alcanza plenamente en el dominio de las matemáticas—, pero ella sí puede ser *rigurosa*, pues el rigor depende del conocimiento: una esencia "vaga" (morfológica) es factible de ser rigurosamente conocida[114, 115].

d) La variación imaginaria.

Es mérito de Luis Flores el hacer resaltar la variación imaginaria como un elemento central del método fenomenológico husserliano, y no considerarlo meramente como operación lateral. Husserl lo

[112] Husserl, E.; **Ideen I**, § 75, S. 171 (p. 166).

[113] Husserl, E.; **Ideen I**, § 59, S. 141 f. (p. 136).

[114] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, § 74, SS. 170 - 171 (p. 165 - 166).

[115] En cuanto a la noción de análisis, Husserl retoma el concepto de "análisis de la conciencia, en cuanto análisis intencional" en las **Cartesianische Meditationen**, distinguiéndolo del "análisis en sentido corriente y natural" —que divide los datos de la conciencia en sus elementos independientes y no-independientes. El análisis intencional, aunque también conduce a esas distinciones, es esencialmente "el descubrimiento de las potencialidades implícitas en las actualidades de la conciencia." [**Cartesianische Meditationen**, § 20, S. 48 (p. 63)].

utiliza ya en sus **Logische Untersuchungen**, y ocupa un lugar importante en las **Ideen I**, aunque de hecho no aparece allí propiamente tematizado. Según este principio, "el fenomenólogo hace una libre variación de las notas correspondientes a propiedades de un objeto. Se trata del recurso al juego de las posibilidades, lo que supone recurrir a la ficción del **como-si (Als-ob)**"[116]. Cabe aquí destacar el papel fundamental que cumple la ficción: ella "**constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética.**"[117] Así, haciendo variar imaginariamente una de las notas que componen un objeto podemos distinguir si ésta corresponde a la estructura invariante de ese objeto, a su *eidos*. Este es un método privilegiado para analizar las notas constitutivas de la esencia pura o eidos. Por ejemplo, haciendo variar la extensión de una superficie, descubrimos que tal o cual longitud o profundidad no le son esenciales, pero sí la nota "extensión", pues una superficie inextensa sería un contrasentido[118]. Sintetiza Flores: "La variación imaginaria es condición necesaria para la reducción eidética, la cual supone el paso: a) del hecho, el cual es contingente, al **eidos**, el cual es necesario; b) de la universalidad fáctica o empírica a la universalidad esencial en el terreno del pensamiento judicativo."[119]

e) La intuición.

Husserl distingue por una parte la *intuición empírica* (o individual) de la *intuición eidética*. En la primera se presenta el ser individual, contingente, espacio-temporal en tanto que tal. Ahora

[116] Flores, L.; "**La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos**", p. 65.

[117] Husserl, E.; **Ideen I**, § 70, S. 163 (p. 158).

[118] Husserl retomará posteriormente el tema de la variación imaginaria en numerosos textos, aunque siempre casi en los mismos términos: Cf. **Phänomenologische Psychologie** (Huss. IX), § 9, S. 72 - 87; **Ideen I**, § 70, S. 160 - 163 (Huss. III); **Ideen III** (Huss. V), § 7; **Erfahrung und Urteil**, § 87; **Formale und transzendentale Logik**, § 98; y en las **Cartesianische Meditationen**, § 34.

[119] Flores, L.; "**La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos**", p. 65.

bien, "**al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diversos grados de universalidad.**"[120] Husserl nos propone un nuevo concepto de esencia que abarca también lo contingente: "Ante todo designo 'esencia' lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que [Was] él es. Pero todo 'lo que' semejante puede **'trasponerse en idea'**. Una **intuición empírica** o individual puede convertirse en **intuición esencial (ideación)**. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia **pura** o **eidos**, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción."[121] De este modo, "**la esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.**"[122]

Ya en las **Logische Untersuchungen**, Husserl había adelantado también la necesidad de definir, junto a la *intuición sensible*, una *intuición categorial*. En la primera se aprehende el objeto sensible en sí mismo, directamente, en "carne y hueso"; en la segunda se aprehenden directamente las formas categoriales presentes en una proposición en cuanto mienta un estado de cosas, formas categoriales tales como "y", "o", "un", "el", "todo", "ningún", etc[123].

3. Los principios de la ciencia fenomenológica.

a) La génesis.

"Hay que decir con Husserl que en el principio era la vivencia

[120] Husserl, E.; **Ideen I**, § 2, S. 12 (p. 19).

[121] Husserl, E.; **Ideen I**, § 3, S. 13 (p. 20).

[122] Husserl, E.; **Ideen I**, § 3, S. 14 (p. 21).

[123] Cf. Husserl, E.; **LU VI**, Cap. 6, §§ 40 - 52.

(Erlebnis)."[124] Bajo este principio recoge Flores la intención husserliana no sólo de hacer de la fenomenología trascendental la ciencia fundante de todo el edificio de las ciencias, sino constituirse como tal sin tomar en cuenta ninguno de los logros por ellas alcanzado, puesto que con sus métodos reducen lo que hay a un mero sedimento que, debido a la inercia cultural, se ha vuelto incomprensible en su sentido y evidencia originarios. Así, la fenomenología como vuelta a los orígenes debe "eliminar todos los hábitos mentales existentes hasta aquí, reconocer y quebrantar los límites del espíritu con que cierran el horizonte de nuestro pensar, y adueñarse con plena libertad de pensamiento de los genuinos problemas filosóficos, problemas que hay que plantear plenamente de nuevo y que únicamente nos hacen accesibles el horizonte despejado por todos lados."[125] Una vez despejado el camino, el fenomenólogo, cual "arqueólogo de la conciencia"[126] puede preguntarse por la génesis tanto del mundo de las vivencias constituyentes como del mundo de los objetos que son sus correlatos: ¿cómo se constituyen en la conciencia los objetos lógicos, los de la percepción, los objetos de la fantasía o del recuerdo? ¿cómo está compuesta la trama de actos de una vivencia?.

La génesis fenomenológica no se debe confundir así ni con una génesis natural, psicológica o histórica —desconectadas por la epojé fenomenológica— ni con una génesis contingente, fáctica —dejada de lado en la reducción eidética.

Siguiendo el sentido de este principio podemos entender el llamado que hace Husserl ya en **Philosophie als strenge Wissenschaft**[127] y reiterado en las **Logische Untersuchungen** de "retroceder a las cosas mismas."[128] En las **Ideen I** dice: "Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas."[129]

[124] Flores, L.; "La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos", p. 66.

[125] Husserl, E.; Ideen I, Einleitung, S. 5 (p. 9).

[126] Flores, L.; "La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos", p. 66.

b) La estructuralidad.

El todo al que la fenomenología accede a través del análisis de las vivencias y de los objetos en ellas constituidos es un todo que se presenta estructurado en un orden, en un sistema, en una ley que el fenomenólogo debe descubrir. En el mundo de la conciencia no reina el caos. El fenomenólogo es el encargado de *describir las estructuras que descubre*, las cuales son una idea, no una invención o una suposición[130]. Ya en las **Logische Untersuchungen**, en la investigación tercera "Sobre la teoría de los todos y las partes" Husserl ha desarrollado importantes conceptos, como los de 'momento' (parte dependiente), fragmento, ley, etc.

c) La esencialidad.

La fenomenología es ciencia tanto de las esencias —en este sentido **eidética**— como de la conciencia trascendentalmente

[127] Cf. Husserl, E.; **Philosophie als strenge Wissenschaft**, S. 305 f. (p. 63).

[128] Husserl, E.; **LU**, Einleitung, § 2, S. 10 (p. 218).

[129] Husserl, E.; **Ideen I**, § 19, S. 42 (p. 48).

[130] Cf. Husserl, E.; **Cartesianische Meditationen**, § 22, S. 55 - 57 (pp. 71 - 73). En este texto se referirá al "sistema de todos los objetos de una conciencia posible"; un subconjunto suyo será "el sistema de categorías formales y materiales de los objetos", etc.; pudiendo ser posible postular una "síntesis constitutiva universal" "de la totalidad de los objetos y tipos de objetos para mí concebibles" y de la "totalidad de los tipos de las infinitas multiplicidades correspondientes a los tipos de objetos" como una "idea regulativa infinita" de la fenomenología como ciencia.

purificada, correlato de estos eidos. Como ciencia de la conciencia se ocupará de las esencias de las vivencias, de los actos; en tanto que ontología a priori, se ocupará de la esencia de los objetos correlato de las vivencias.

En apretada síntesis, digamos que las esencias puras descubiertas a través de la variación imaginaria son objetivas, independientes de la conciencia que las aprehende. Tienen por característica la idealidad, la universalidad, atemporalidad, inalterabilidad, identidad y necesidad absoluta. Sin embargo, no todas las esencias contienen las mismas notas constitutivas. Así, Husserl distingue, desde el punto de vista del contenido, esencias "formales" y "materiales"; las primeras carecen de contenido determinado, son las más generales, "formas vacías" a las que se subordinan las restantes esencias u objetos individuales; las segundas son las "'verdaderas' esencias", se refieren a la consistencia de los objetos[131]. Respecto a la exactitud de los conocimientos, las esencias se clasifican en "exactas" y en "morfológicas". Las primeras es posible definirlas por medio de conceptos exactos y unívocos, son las de la geometría, por ejemplo; las segundas se caracterizan por su imprecisión y vaguedad, en tanto se refieren a objetos fluidos, difusos. A pesar de ello poseen características fijas y determinables, por lo que se las puede describir rigurosamente[132]. En relación con la conciencia pura, Husserl divide las esencias en "trascendentes" y en "inmanentes": a las primeras corresponden, por ejemplo, "cosa", "figura espacial", "movimiento"; también son trascendentes "hombre", "sensación humana", "vivencia psíquica", "persona", "alma", etc. Las segundas son aquellas "que tienen sus manifestaciones individuales en los procesos singulares de una corriente de conciencia, en vivencias singulares que transcurren, como quiera que sea."[133]

[131] Cf. Husserl, E.; Ideen I, § 10, S. 27 (p. 33).

[132] Cf. Husserl, E.; Ideen I, § 74.

[133] Husserl, E.; Ideen I, § 60, S. 143 (p. 137).

ch) La relatividad de la conciencia.

El nuevo campo abierto a la investigación por la fenomenología como método, el campo propio de la fenomenología en tanto que ciencia descriptiva eidético-material, lo constituyen las esencias de las vivencias de la conciencia pura trascendental. ¿Qué es la *conciencia* para la fenomenología? No se trata de la conciencia en el sentido de la psicología, es decir, como actividad mental que tiene sus momentos y mecanismos específicos —el mecanismo del percibir, del recordar, del desear, del sentir, etc.—, distintos entre sí, con componentes fisiológicos —sistema nervioso, órganos, etc. Ellos son los elementos y mecanismos con los cuales tengo conciencia, son los elementos reales, a través de ellos tengo conciencia, pero no son la conciencia en sí. A través de la epojé todo ello ha sido puesto entre paréntesis. La conciencia no es, entonces, una facultad, "un rótulo para 'complejos psíquicos', para 'contenidos' fundidos, para 'haces' o corrientes de sensaciones"[134]; ella es "una red de relaciones que se arroja sobre un X cualquiera, ella no es más que un basamento de operaciones constituyendo los objetos mediante las significaciones (o sentidos)."[135]

La esencia de la conciencia es ser *intencional.* Brentano ya había definido la intencionalidad como la propiedad de las vivencias de "ser conciencia-de algo": por ejemplo, una ficción es *ficción-de* un determinado centauro, una percepción es *percepción-de* un objeto real, un juicio es *juicio-de* una relación objetiva, etc. Husserl mantiene este carácter de que la conciencia envuelve intrínsecamente el momento del "de", pero lo transforma extendiendo este carácter: "La conciencia no sólo tiene un objeto, sino que hace que haya objeto intencional para ella, y lo hace desde ella

[134] Husserl, E.; Ideen I, § 86, S. 213 (p. 207).

[135] Flores, L.; "La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos", p. 67.

misma."[136] Este es un aspecto nuevo en Husserl, la conciencia constituye desde sí misma, a priori, aquello de que es conciencia. Así, "la intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia."[137]

Ahora bien, Husserl acentúa una característica de la intencionalidad: "En la esencia de la vivencia misma entra no sólo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es."[138] Por ello, al aplicar las sucesivas reducciones a la conciencia nos quedamos con un núcleo puro de actos —que Husserl denomina la *noesis*— y además con un correlato puro de esos actos —el *noema*. Así, el noema es "lo dado esencialmente, ... 'lo que aparece en cuanto tal'."[139] El noema no es lo que la psicología denomina "contenido de conciencia", sino lo que es manifiesto en ella, pero no es "parte" de ella, sino es el "término" intencional de la conciencia; es algo "independiente" de ella; en cuanto tal sólo se da como correlato de la noesis.

Ahora bien, inherente a la idea de intencionalidad se encuentra la noción de constitución fenomenológica o trascendental. Ella es el título de uno de los problemas centrales de la fenomenología, que atraviesa desde la **Philosophie der Arithmetik** hasta **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie**. La constitución, en general, es para Husserl "la propiedad de volver representable el objeto."[140] La teoría de la

[136] Zubiri, X.; **Cinco Lecciones de filosofía**, p. 228.

[137] Husserl, E.; **Ideen I**, § 84, S. 203 (p. 198).

[138] Husserl, E.; **Ideen I**, § 36, S. 469 (p. 82).

[139] Husserl, E.; **Ideen I**, § 88, S. 221 (p. 215).

[140] Husserl, E.; **Carta a Hocking del 25 de enero de 1903**. Cit. por W. Biemel en: "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", S. 200.

constitución trascendental expone la *correlación* noesis-noema, es decir, cómo las noesis constituyen los objetos mediante los noemas. Husserl distinguirá posteriormente entre una constitución estática —desarrollada, por ejemplo, en **Ideen II**— y una genética —**Cartesianische Meditationen**—; y desde este punto de vista hablará de tres grados [Stufen] de la constitución: a) una constitución *originaria*, b) una constitución *primordial* y c) una constitución *intersubjetiva*[141].

En esto consiste, entonces, la relatividad de la conciencia: es siempre un acto en un punto de vista determinado que constituye un objeto intencionalmente; siempre se puede volver a constituir desde otro punto de vista el mismo objeto, o se puede convertir esa vivencia en un nuevo objeto de una nueva vivencia intencional.

d) El horizonte.

Con este principio se quiere acentuar el carácter de halo, de horizonte que envuelve y rodea a toda vivencia u objeto —sea éste un halo temporal, el contexto de una idea, la potencialidad de un objeto, etc. La fenomenología habla así, no de objetos puntuales dados en la percepción sino de un "campo", de una "co-presencia": "Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente co-presente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un **horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada**. ... Este contorno indeterminado es infinito, ... está necesariamente ahí."[142] Más adelante retoma la idea, ampliándola en los siguientes términos: "Una cosa se da necesariamente en meros **'modos de aparecer'**, en que necesariamente hay un **núcleo de algo 'realmente exhibido'**, rodeado, por obra de apercepciones, **de un**

[141] Cf. Husserl, E.; **Husserliana 11**, "Analysen zur passiven Synthesis", S. 342 ff.

[142] Husserl, E.; **Ideen I**, § 27, S. 58 (p. 65).

horizonte de algo 'co-dado' impropiamente y más o menos vagamente indeterminado."[143] Y así como existe el halo en la esfera de lo espacial, lo mismo en el orden del ser en la secuencia del tiempo, del antes, del después, de la simultaneidad de las vivencias[144].

Esta esfera de obscuridad que rodea a lo dado es susceptible de aclararse, en un proceso que Husserl denomina "Método de aprehender esencias con plena claridad"[145], por medio del cual se traen a la claridad de la intuición momentos de lo dado que estaban en la obscuridad, potencialidades predibujadas, contenidas en el mismo horizonte. Este movimiento está determinado por un "poder" de la conciencia de variar los puntos de vista sobre el objeto.

En su obra posterior, Husserl retoma el tema del horizonte, desarrollando otras características del concepto, acentuando su condición de horizonte intencional, que cambia según cambie la conexión de la vivencia y la conciencia y en el curso de las propias fases del flujo de esa vivencia[146]; incluso se plantea la posibilidad de un horizonte vacío de una incognoscibilidad conocida, la posibilidad que lo no conocido, en cuanto no conocido tenga también su horizonte[147].

e) La temporalidad.

"La temporalidad es una clave de la fenomenología husserliana y surge como una coordenada esencial de la vivencia junto con la

[143] Husserl, E.; **Ideen I**, § 44, S. 100 (p. 99).

[144] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, §§ 81 - 83.

[145] Husserl, E.; **Ideen I**, § 69, S. 159 (p. 154); cf. también §§ 67 - 70, referidos todos al "método de la aclaración."

[146] Cf. Husserl, E.; **Cartesianische Meditationen**, § 19, S. 46 f. (p. 60 s.).

[147] Cf. Husserl, E.; **Erfahrung und Urteil**, §§ 8 - 9.

intencionalidad y la horizontalidad."[148]

En las **Logische Untersuchungen** encontramos el siguiente pasaje, que es el único que hace referencia a la temporalidad: "Real es para nosotros tanto lo 'en' la conciencia como lo 'fuera'. Real es el individuo en todas sus partes constituyentes; es aquí y ahora. Como nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad [Zeitlichkeit]. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión."[149] En esta obra Husserl se preocupa precisamente de delimitar "el 'ser' intemporal de lo ideal"[150] de cualquier forma de génesis natural, contingente, real, temporal a la cual pretendía reducirlo el psicologismo, y por esta razón deja expresamente de lado toda referencia a la temporalidad.

Ya en las **Ideen I** el tema de la temporalidad —"esfera de problemas perfectamente cerrada, ... de excepcional dificultad"[151]— ocupa un lugar central en el desarrollo del tema de la conciencia constituyente. Lo esencial de su posición ya lo había expuesto Husserl en unas Lecciones dictadas en Göttingen en 1904/5[152]. Allí extiende Husserl sus análisis sobre la constitución al tema de la

[148] Flores, L.; "**La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos**", p. 69.

[149] Husserl, E.; **LU II**, § 8, S. 129 (p. 308).

[150] Husserl, E.; **LU II**, § 8, S. 129 (p. 308).

[151] Husserl, E.; **Ideen I**, § 81, S. 197 (p. 192).

[152] En el semestre de invierno de 1904/5 Husserl dicta una Lección que llevaba por título "Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis", cuya cuarta y última parte —"Zur Phänomenologie der Zeit"— compone el manuscrito original, que junto a notas y correcciones posteriores y trece anexos que datan de diversas épocas entre 1905 y 1911, recibe Edith Stein para su traducción desde el borrador estenográfico y posterior corrección. Este manuscrito, sin mayores variaciones apareció publicado en 1928 con Heidegger como editor, con el título **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**. Esta obra apareció reeditada en la colección Husserliana en 1966, en el tomo X, bajo la dirección de Rudolf Boehm, como la sección A. La sección B del tomo de la Husserliana —que lleva el título general **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 - 1917)**— la componen cinco manuscritos inéditos paralelos a los textos de las **Vorlesungen**, muchos de los cuales son idénticos a los de la sección A, que corresponden a diversas épocas señaladas por el editor.

temporalidad, a la conciencia constituyente de la temporalidad. Distinguirá tres grados en la constitución del tiempo y un modo de atemporalidad:

1) El primero se refiere a la constitución del tiempo de la "realidad", el tiempo mundano, natural, cronometrable, real. El tiempo interno de las vivencias —que estudia la psicología, por ejemplo, es un caso particular de este tiempo real, en tanto que es aprehendido como objetivo; así también el tiempo idealizado de la física, etc. 2) El segundo grado es el estrato en que se constituyen los objetos temporales ya reducidos, tanto en su aspecto noemático como noético; es decir, el ámbito en que se constituyen tanto las sensaciones (datos hyléticos) como los actos intencionales constituyentes. Es el tiempo fenomenológico, un tiempo inmanente. 3) El tercer grado se refiere al campo de la subjetividad absoluta, el cual se comporta como el flujo heraclíteano y es fuente originaria de toda temporalidad. Es una proto-temporalidad [Ur-zeitlichkeit]. 4) Husserl también distingue una 'negación' de la temporalidad, la atemporalidad de los objetos ideales. La llama también supratemporalidad [Überzeitlichkeit], y omnitemporalidad [Allzeitlichkeit][153].

f) La unidad de las ciencias.

En numerosos textos Husserl repite su intención de llevar a efecto la aspiración histórica de hacer de la filosofía una ciencia estricta[154]. Propone para ello un camino original, que lo separa de los intentos llevados a cabo por las filosofías de cuño naturalista o historicista: frente al intento de aquellos que pretenden fundar la cientificidad de la filosofía a partir de los

[153] Husserl retoma nuevamente el tema de la temporalidad en las **Cartesianische Meditationen**, §§ 18 - 19, 36 - 38, 55, 60.

[154] Husserl repite su propósito desde los parágrafos introductorios de las **Logische Untersuchungen** pasando por el artículo que justamente lleva ese nombre, en las Ideen I, etc. Incluso en las **Cartesianische Meditationen** el anciano filósofo renueva su intención: "No desistimos de la meta universal de una fundamentación absoluta de la ciencia." [Ibid. § 3, S. 10 (p. 12)].

datos de las ciencias empíricas (Comte), o de aplicar a la filosofía métodos extraídos de las ciencias naturales (de las matemáticas en el s. XVII, de la física en el s. XVIII, de la biología y la historia en el s. XIX; o del psicologismo, o de la lógica (Russell), etc.), él propone buscar esta fundamentación a partir de *la idea de ciencia,* explicitando las exigencias contenidas en tal idea, para luego fundar una filosofía que cumpla tales características. Ya en los primeros parágrafos de las **Logische Untersuchungen** señala las exigencias que contiene la idea de ciencia: la exigencia de fundamentación, que remite al concepto de la evidencia, la exigencia de sistematización, que postula la unidad del saber: "Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término en la evidencia; y hasta dónde llega la evidencia, llega el concepto del saber." Más adelante agrega: "El reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en él unidad de leyes; y por eso la investigación y la exposición de las verdades debe ser sistemática, debe reflejar sus conexiones sistemáticas y utilizarlas a la vez como escala del progreso, para poder penetrar en regiones cada vez más altas del reino de la verdad, partiendo del saber que nos es dado o hemos obtenido."[155]

A partir de su distinción entre hechos y esencias, Husserl separa dos tipos de ciencias: las ciencias eidéticas, que descansan en la intuición de las esencias puras, y las ciencias fácticas, que descansan en la intuición de los hechos sensibles. Las ciencias, en cuanto conocimiento verdadero, se organizan jerárquicamente: como ciencia fundante, la fenomenología en tanto que ciencia de las vivencias, trascendental. Ella funda la ontología universal, ciencia de los objetos, su correlato noemático. La ontología universal se ordena a su vez en una ontología formal —que se ocupa de las categorías válidas para todo objeto en cuanto tal: unidad, todo, parte, género, especie, número; y que incluye también, por ejemplo, la axiología formal—; paralela a ella una

[155] Husserl, E.; **LU** Prolegomena, § 6, S. 15 f. (p. 43 s.). Cf. también **Cartesianische Meditationen**, §§ 2 y 3.

lógica formal, que trata de las significaciones. A ellas se subordinan las diversas ontologías regionales —que incluyen las ontologías de la naturaleza, del espíritu, que a su vez incluye las ontologías de la persona, la sociología racional, la ética racional, la estética y la ética racional, etc. A un tercer nivel de fundamentación considera Husserl las diversas ciencias empíricas.

Anotemos, por último, que Luis Flores agrega otros dos principios de la fenomenología en cuanto ciencia: el principio de la egoidad y de la interegoidad y el principio del mundo de la vida [Lebenswelt][156], que dejamos expresamente de lado en nuestra exposición por tratarse de temas desarrollados por Husserl después de la aparición de Sein und Zeit, es decir, que no ejercen una influencia en el concepto heideggeriano de fenomenología; y en los cuales podemos encontrar incluso huellas de la temática propiamente heideggeriana, lo que abre el interesante campo de investigación de la influencia de los discípulos en el curso del desarrollo de la fenomenología husserliana.

Basten por ahora estas notas como introducción a la fenomenología según la entiende su creador.

[156] Recordemos, sin embargo, que Biemel encuentra las raíces del concepto de Lebenswelt ya en las Dingvorlesungen de 1907, en el concepto de "Erfahrungswelt". Cf. Biemel, W.; "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", S. 204 f.

SECCION II

Los textos en que se centra esta sección los denominamos "escritos académicos". El término hace referencia, no sólo al período en que fueron escritos, sino también a la finalidad que tienen en común: habilitarse para la carrera de profesor. Ellos son: Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (1912), Neuere Forschungen über Logik (1912), su tesis de Dissertation: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (1913), su tesis de Habilitation: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915), así como su Lección Inaugural: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1915). Todos ellos están recogidos en el primer volumen Frühe Schriften de la edición de las Obras Completas de Martin Heidegger que está llevando a cabo la editorial Vittorio Klostermann[1].

La pregunta que guía esta parte de nuestra investigación sobre algunos de los primeros textos que publica el joven Heidegger es: ¿cuál es efectivamente la recepción del proyecto husserliano por parte del joven filósofo? ¿Qué imagen de la fenomenología entregan sus primeros escritos? ¿Podemos deducir de ellos el grado de comprensión que en ese momento tiene Heidegger de la fenomenología husserliana?

En principio, no queremos dirigir nuestra atención sobre otras influencias que haya podido tener el joven Heidegger en esta época sino centrarnos básicamente en su recepción del pensamiento husserliano.

[1] No hacemos referencia a los primeros escritos publicados por el joven Heidegger en el periódico Der Akademiker, ni a las cinco recensiones que consignan los Frühe Schriften, SS. 45 - 54.

§ 4. La fenomenología en las primeras publicaciones de Martin Heidegger.

En la edición de las obras completas de Heidegger aparecen como sus primeras publicaciones dos artículos escritos en 1912, con pocos meses de diferencia, que expresan un claro desarrollo en la toma de posición del joven Heidegger respecto a la fenomenología husserliana. El primero de ellos, que expondremos muy brevemente, no muestra casi influencia de Husserl; el segundo, en cambio, ya denota una clara posición respecto al tema. Por tanto, es en este último donde centraremos la exposición de este parágrafo.

A) La fenomenología en el artículo "Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie"[1].

Si bien este artículo es de gran interés como síntesis de las diversas influencias bajo las que se encuentra el joven Heidegger al comenzar su carrera académica[2], no contiene mayores elementos para nuestra tesis. En él no aparecen citadas las **Logische Untersuchungen** de Husserl, sino sólo indirectamente aludidas. Sintomáticamente, Heidegger sólo menciona el *primer volumen* de esta obra, el capítulo 3, donde Husserl expone los argumentos del psicologismo[3]. La segunda parte, las investigaciones lógicas propiamente tales no será citada sino hasta mucho más tarde.

La influencia de la obra de Husserl en este artículo es *reducida*

[1] Cf. Heidegger, M.; **Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie** (1912), en: **Frühe Schriften**, S. 1 - 15.

[2] Para una introducción más detallada a este artículo: Cf. Gudopp, W.-D.; **Der junge Heidegger**, S. 11 - 25.

[3] Cf. Heidegger, M.; **Realitätsproblem**, S. 8.

e *indirecta*, no obstante, se pueden encontrar sus huellas. Heidegger utiliza, por ejemplo, la categoría "psicologista" para designar la filosofía de Berkeley[4], aunque también como adjetivo para designar una forma determinada de reflexión. Si bien esta categoría no es exclusiva de la obra de Husserl, esto señala ya una relación con una postura sobre el problema de clara raigambre husserliana. Más interesante es ya en este momento el uso de la noción de *intencionalidad*, en un sentido que no puede ser sino el husserliano, aun cuando Heidegger no cite aquí la fuente de donde está tomado originalmente este concepto. Confirmando su posición —que denomina "realismo crítico"[5]— propone, en contraposición al argumento que califica de "apriorista", que pretende ver una contradicción en el concepto de un ser independiente del pensar, una distinción de raíz típicamente husserliana: "El ente pensado de ninguna manera es idéntico con el ser en el pensar; siendo (fenomenal) es aquí el concepto, cuyo contenido se refiere intencionalmente al ser trascendente. La existencia psíquica de un concepto y el ser ideal del contenido son cosas totalmente distintas."[6][7]

[4] Cf. Heidegger, M.; **Realitätsproblem**, S. 2.

[5] Heidegger, M.; **Realitätsproblem**, SS. 14, 15, etc. Encontramos en esta toma de posición epistemológica del joven Heidegger una clara influencia de las ciencias naturales. Esto se confirma, por ejemplo: "Gleichzeitig mit dem Aufblühen der modernen Philosophie hat die empirische naturwissenschaftliche Forschung unentwegt ihre Arbeit forgesetzt im Sinne eines gesunden Realismus, der sie zu glänzenden Erfolgen geführt hat." **Opus cit.** S. 3.

[6] Heidegger, M.; **Realitätsproblem**, S. 7: "Das gedachte Seiende ist nun aber keineswegs identisch mit dem Sein im Denken; seiend (phänomenal) ist hier der Begriff, dessen Inhalt intentional auf das transzendente Sein bezogen wird. Die psychische Existenz eines Begriffes und das ideale Sein des Begriffsinhaltes sind total verschiedene Dinge." En múltiples ocasiones retoma Husserl esta distinción; por ejemplo, en LU, Prolegomena, § 36, S. 119 (p. 115): "No se debe confundir el juicio, en cuanto contenido del juicio, esto es, en cuanto unidad ideal, con el acto de juzgar concreto y real."; etc.

[7] Más adelante, Heidegger hará referencia a la investigación de Geyser —la cual es deudora de las LU— en una cita que podrían ser palabras de Husserl mismo: [Die logischen Grundsätze sind ideale Prinzipien], "deren Inhalt die allgemeinste Beziehung zwischen dem intentionalen Gedanken und dem Gegenstand (im logischen Sinne) darstellt. (Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, Münster 1909, S. 62.)". [**Realitätsproblem**, S. 8].

La exposición de Heidegger sigue más bien la obra de O. Külpe, en su intención de volver a un "sano realismo" en la filosofía[8]. Aunque la presentación que hace del problema no es totalmente ajena a las **Logische Untersuchungen**, todavía no podemos hablar aquí de una influencia del pensamiento de Husserl sobre él. Desde otra perspectiva cabe afirmar que Husserl, quien menciona sólo una vez en las **Logische Untersuchungen** una obra de Külpe —**Einleitung in die Philosophie** (1895)— no le presta mayor importancia a esta posición[9].

Sirvan, pues, estos cortos párrafos como introducción y como contrapunto al siguiente texto, un artículo escrito por Heidegger con pocos meses de diferencia de éste, y que lleva por título: **"Ultimas investigaciones sobre Lógica"**(1912).

B) La fenomenología en el artículo "Neuere Forschungen über Logik".

En este trabajo, la presencia del pensamiento de Husserl es de una relevancia mucho mayor. Nos detendremos en el detalle de la presentación que hace Heidegger, pues ella deja entrever en forma clara la posición que el joven autor tiene en este momento respecto de la fenomenología husserliana. Este artículo no sólo es de mayor extensión que el primero, sino que además en él se

[8] Al menos al final de su artículo, Heidegger toma distancia crítica respecto de este autor en relación a su interpretación "inductiva" de la Metafísica, su carácter hipotético, etc. Cf. **Realitätsproblem**, S. 15.

[9] Cf. Husserl, E.; LU, Prolegomena, § 57. S. 211 Anm. 1 (p. 179 nota 1). En las **Ideen I** Husserl afirma respecto de Külpe: "Qué difícil es en nuestro tiempo a los psicólogos hacerse dueños de esta simple y de todo punto fundamental evidencia [la de la intuición esencial], lo muestra ejemplarmente la extraña polémica de O. Külpe contra mi doctrina de la intuición categorial en la obra, que acaba de llegar a mis manos, **Die Realisierung I** (1912), p. 127. Lamento ser mal comprendido por el eminente sabio. Pero una respuesta crítica es imposible allí donde la incomprensión es tan completa que no queda nada del sentido de las propias afirmaciones." [Ideen I, § 3, S. 15 (p. 21)].

encuentran expuestas las principales posiciones que posteriormente estarán a la base de su trabajo de doctorado y su tesis de Habilitation, aunque no siempre aparezcan allí tematizadas.

"¿Qué es lógica? Aquí estamos ya ante un problema, cuya solución permanece reservada al futuro."[10] Con esta afirmación comienza el joven estudiante Martin Heidegger su presentación sobre la situación de la lógica a comienzos de siglo. Y aun cuando no encuentra una clara y única definición de esta disciplina[11], ello no libera a su época, sino que le exige una "toma de conciencia que penetre la esencia y objetos propios de la lógica."[12]

En el artículo se plantea, entonces, un *problema*. No se trata sólo de una exposición de las últimas teorías o de textos recientes que resuelven de tal o cual modo las dificultades de un tema específico de una ciencia ya hecha; se trata más bien de quedarse en el problema, de exponer su dificultad. Y ello significa la búsqueda de una aclaración de los principios [Prinzipienklärung].

En esta búsqueda, Heidegger toma decididamente el camino trazado por Husserl en las **Logische Untersuchungen**, que exige en primer lugar un "enérgico distanciamiento del **psicologismo**"[13]. Si bien se está viviendo la "Era de la Psicología" —por la relevancia que sus investigaciones tienen en otras esferas—, equivale a no comprender el problema el creer que, en el caso

[10] Heidegger, M.; NFL, S. 18: "Was ist Logik? Schon hier stehen wir vor einem Problem, dessen Lösung der Zukunft vorbehalten bleibt."

[11] Ya Husserl se había preguntado, comparando las obras de Hamilton, Bolzano, Mill y Beneke; y luego las de Erdmann, Drobisch, Wundt, Bergmann, Schuppe, Brentano, Sigwart y Überweg: "¿es esto una ciencia o meramente un nombre?" LU, Prolegomena, § 13, S. 35 (p. 56).

[12] Heidegger, M.; NFL, S. 18: "... eindringendes Sichbewußtwerden des eigentlichen Wesens und Gegenstandes der Logik."

[13] Heidegger, M.; NFL, S. 18: "... mit einer energischen Abkehr vom **Psychologismus**."

de la filosofía, el psicologismo es fruto de una mera influencia de la psicología sobre ella. "Que [el psicologismo] no se puede aclarar en tanto que un mero 'capricho de los filósofos' es fácil de probar en una reflexión histórica de los problemas."[14]

Al buscar Heidegger el origen de esta situación, aparentemente encontraría en la posición de Husserl la clave del problema: el giro trascendental no es suficientemente realizado en la filosofía kantiana[15]. Sin embargo, lo que Heidegger señala como causa es la *interpretación psicologista* que de Kant han hecho Schopenhauer, Herbart y Fries como reacción al idealismo de origen hegeliano[16]. Este no es el argumento de Husserl. Heidegger no sigue aquí a Husserl, sino que en el hecho propone una causa diferente para el psicologismo reinante. ¿Es éste un pequeño matiz de interpretación o se produce aquí un primer distanciamiento respecto de la postura husserliana?.

Esta interpretación de Kant —la psicologista— estaría, según Heidegger, ya superada desde la perspectiva neokantiana misma, tanto en la concepción lógico-trascendental de la escuela de Marburg, con Cohen y Natorp como en la de Baden, con Windelband y Rickert. El neokantianismo no preguntaría ya por el origen [psicológico] del conocimiento sino por "el *valor lógico de su validez*"[17]. Por ello, recuerda Heidegger, Natorp puede declarar "que a ellos (los de Marburgo) ya de antemano no les quedaba demasiado que aprender de las bellas exposiciones de Husserl (en el primer tomo de las **Logische Untersuchungen**), que no pudimos

[14] Heidegger, M.; **NFL**. S. 18: "Daß derselbe [der Psychologismus] nicht als 'eine Schrulle der Philosophen' zu deuten ist, vermag eine problemgeschichtliche Besinnung unschwer zu erweisen."

[15] Cf. Husserl, E.; LU, Prolegomena, Kap. 2; especialmente § 3.

[16] Cf. Heidegger, M.; **NFL**, S. 19.

[17] Heidegger, M.; **NFL**, S. 19: "... nach dem logischen Wert ihrer Geltung". De la interpretación que se le dé a ambos conceptos dependerá en gran parte la aclaración de la posición del joven Heidegger, por lo que volveremos constantemente sobre este punto.

sino saludar con alegría."[18]

No obstante, para Husserl el neokantianismo no sólo podía sino debía haber aprendido de sus investigaciones. Su crítica señala lateralmente aspectos psicologistas en él, incluso se dirige *expresamente contra aspectos de la filosofía kantiana misma*: "Sabido es que la teoría del conocimiento de Kant tiene partes que tienden a superar y superan de hecho este psicologismo de las facultades del alma, como fuentes de conocimiento. Pero, *para nosotros es bastante que tenga otras partes muy relevantes que lleven al psicologismo*, lo que no excluye naturalmente una viva polémica contra otras formas de fundamentación psicologista del conocimiento. Por lo demás no sólo Lange pertenece a la esfera de la teoría del conocimiento psicologista, sino *también una buena parte de los neokantianos, aunque ellos no quieran. La psicología trascendental es también psicología*."[19] ¿En qué consiste este posible psicologismo de Kant?. Ni los filósofos neokantianos ni el joven Heidegger parecen entender la radicalidad de la crítica husserliana, ni su propuesta de una lógica pura. En el hecho, el joven Heidegger no recoge en absoluto la crítica husserliana a Kant y desconocerá el aspecto psicologista involucrado en la postura neokantiana.

Más adelante, comentando el trabajo de Geyser —el cual, aunque no aporta nada fundamentalmente nuevo a la crítica del psicologismo, sí es valioso en tanto se preocupa de la perspectiva histórica del problema—, Heidegger retoma el tema de la crítica husserliana a Kant, expresando su propio punto de vista: "El que **Kant, considerando su tendencia crítica básica,** se pueda contar entre los psicologistas no debe quedar, según mi opinión,

[18] Natorp, P.; "**Kant und die Marburger Schule**", S. 198; cit. por Heidegger, M.; **NFL**, S. 19: "... daß ihnen (den Marburgern) von Husserls schönen Ausführungen (im ersten Bande der Logischen Untersuchungen), die wir nur freudig begrüßen konnten, doch nicht gar viel erst zu lernen übrig blieb."

[19] Husserl, E.; LU, Prolegomena, § 28, S. 93 Anm. 3 (p. 97 nota 11).

simplemente en tela de juicio sino que debe ser **negado**, a pesar de los múltiples pasajes que sugieren lo contrario; sin que, para justificar esta tesis sea necesario tomar el partido de los neokantianos extremos."[20] Sin percibirlo, Heidegger se acerca indudablemente más a la tesis kantiana que de lo que lo está Husserl. Y esto, por su cercanía a Rickert y, a través de él, al neokantianismo de Marburgo.

Para Husserl, sin embargo, el problema no es el neokantianismo. Los **Prolegomena** de sus **Logische Untersuchungen** no están dirigidos contra el neokantianismo; incluso Husserl señala respecto de Natorp: *"En esta convicción de que el pensamiento normativo, el deber ser, no es inherente al contenido de los principios lógicos, coincido para satisfacción mía con Natorp* .... Mis **Prolegomena** se rozan también en algunos otros puntos, no menos esenciales, con esta obra del sagaz investigador, la cual no ha podido servirme de más, por desgracia, en la gestación y exposición de mis ideas. En cambio me han proporcionado algunas sugestiones dos trabajos más antiguos de Natorp, ... aunque en otros puntos me han incitado vivamente a la contradicción."[21] Cabe, sin embargo, la pregunta, ¿está de acuerdo también Rickert con este principio de la independencia de lo normativo respecto de la esencia de los principios lógicos?. ¿Cuál es la posición del joven Heidegger a este respecto?.

La discusión estará centrada en los conceptos de ciencia pura y de ciencia normativa, en la interpretación que se le dé al concepto de *"lo válido"* [Gelten]. Acentuemos por de pronto que Husserl se separa expresamente de la fundamentación de la lógica de Kant y sobre todo, de una interpretación que pretenda

[20] Heidegger, M.; **NFL**, S. 22: "Daß **Kant seiner kritischen Grundtendenz nach** unter die Psychologisten zählt, darf meines Erachtens nicht bloß dahingestellt bleiben, sondern muß trotz der vielen dagegensprechenden Stellen **verneint** werden, ohne daß man sich zur Erhärtung dieser These auf die Seite der extremen Neukantianer zu schlagen braucht."

[21] Husserl, E.; **LU**, Prolegomena, § 41, S. 156 Anm. 1 (p. 140 nota 2).

encontraría en un carácter de tipo normativo, como es la que busca el neokantianismo, especialmente en la fuente Rickert - Lask, a la que está más ligado el joven Heidegger.

La postura de Heidegger respecto a la esencia de los principios lógicos se encuentra en 1912 a medio camino entre la interpretación de los neokantianos y la que sostiene Husserl respecto al origen del psicologismo y a la manera de superarlo. Esto no significa que acepte la opinión de Natorp respecto de las **Logische Untersuchungen** de Husserl; dice Heidegger: "Sin embargo, nosotros quisiéramos atribuirle a las profundas y sumamente bien formuladas investigaciones de Husserl una importancia transcendental; pues, en verdad, ellas han roto el hechizo psicológico y puesto en marcha la mencionada aclaración de los principios."[22] En la nota, Heidegger se refiere expresamente tanto al volumen I de 1900, como al II de 1901 de esta obra, parte que Natorp no ha tomado en cuenta en su comentario[23].

Siguiendo la presentación de la línea que ha llevado a plantearse los problemas de la lógica como absolutamente independientes de la psicología, alaba Heidegger la obra de Bolzano y especialmente la de Frege[24]. Pero esto, también en relación con Husserl: "Aún cuando Frege haya superado en principio el psicologismo, es

[22] Heidegger, M.; **NFL**, S. 19: "Doch möchten wir Husserls tiefbohrenden äußerst glücklich formulierten Untersuchungen (LU Halle (I) 1900. (II) 1901)[*] eine weittragende Bedeutung zumessen; denn sie haben den psychologischen Bann eigentlich gebrochen und die vermerkte Prinzipienklärung in Fluß gebracht."
Heidegger repetirá la afirmación de Natorp y su posición ante Husserl casi en los mismos términos en la introducción de su Dissertation, S. 64.

[23] En este lugar [*] Heidegger llama la atención, por primera vez, sobre *ambos volúmenes* de las LU aunque de hecho se refiera a la relevancia que tienen en tanto que aclaración del psicologismo, es decir, sólo a los **Prolegomena**. En su artículo, Natorp ha llamado la atención sólo acerca del primer volumen de las LU [Cf. supra nota 18].

[24] El joven Heidegger señala, adelantándose a la valoración de la obra de Frege en nuestros días: "... meines Erachtens in ihrer wahren Bedeutung noch nicht gewürdigt, geschweige denn **ausgeschöpft**", y agrega: "Lo que expone en **Sinn und Bedeutung** y **Begriff und Gegenstand** no lo debe pasar por alto ninguna **filosofía** de las matemáticas; y es igualmente importante para una **teoría del** concepto [Begriff]." [**NFL**, S. 20].

recién Husserl quien en sus **Prolegómenos a la lógica pura (LU I)** ha hecho explícito de modo sistemático y detallado la esencia, las consecuencias relativísticas y la carencia de valor teórico del psicologismo."[25]

A pesar de ello, el psicologismo encuentra todavía defensores. Y aunque Heidegger considera que después del trabajo de Husserl todo intento de fundamentar la lógica en la psicología es una labor inútil[26], se detiene a examinar la obra de G. Heymans **Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens** (1905). A partir de ella describe Heidegger las tesis psicologistas y sus pretensiones. Esta obra, en la edición de 1890/1894, ya había sido citada por Husserl en los **Prolegomena** de las **Logische Untersuchungen** [§§ 28, 30 y 31], y ya allí Husserl había rebatido los intentos de Heymans de fundamentar la plausibilidad de "leyes empíricas del pensamiento" comparándolas con las fórmulas químicas. El joven Heidegger sigue también a Husserl en los argumentos que utiliza para rebatir la posición de Heymans. Señala expresamente: "Husserl ha fundamentado y aplicado bajo todos los aspectos posibles justamente el argumento que el psicologismo en general es internamente contradictorio."[27]

Así, hasta aquí, el joven estudiante Martin Heidegger sigue de cerca la posición de Husserl en lo referente a su postura ante

[25] Heidegger, M.; **NFL**, S. 20: "Wenn Frege den Psychologismus im Prinzip wohl überwand, so hat doch Husserl erst in seinen 'Prolegomena zur reinen Logik' (LU I) das Wesen, die relativistischen Konsequenzen und den theoretischen Unwert des Psychologismus systematisch und umfassend auseinandergelegt."

[26] Cf. Heidegger, M.; **NFL**, S. 20: "... im übrigen halten wir beim heutigen Stande der logischen Forschung jede Widerlegung psychologistischer Verirrungen für eine müßige Arbeit."
A pesar de tan contundente afirmación, el joven Heidegger le dedicará el tema de su doctorado precisamente a la discusión con los aspectos psicologistas en la obra de Wundt, Maier, Lipps y Brentano. Heidegger pondrá en el título del parágrafo correspondiente a Brentano también a Marty, aunque de hecho lo presenta muy escuetamente como quien ha asumido sin más la teoría del juicio de su maestro [Cf. **Diss**, S. 116/7].

[27] Heidegger, M.; **NFL**, S. 22: "Husserl hat gerade das Argument, daß der Psychologismus überhaupt innerlich widerspruchsvoll ist, allseitig begründet und angewandt." Compárese: **opus cit.** S. 21/22 con Husserl, E.; **LU**, § 31.

el psicologismo; no sólo lo sigue respecto de la presentación del problema, sino también en cuanto a los autores a que alude y, sobre todo, a los contra-argumentos que presenta. Hasta ahora pareciera no haber ninguna diferencia entre su postura y la de Husserl; excepto lo apuntado más arriba respecto a Kant. Sin embargo, cuando Heidegger tiene que comenzar a definir el ámbito no psicologista de la lógica, se hace evidente un distanciamiento respecto de la interpretación que Husserl propone.

1. El tema de la validez en Heidegger y en Husserl.

El problema que se presenta, luego de delimitar la lógica de su fundamentación psicologista es: ¿cuál es la esencia de lo lógico?, ¿cuál es su objeto propio?, ¿cuál es su ámbito?.

La respuesta de Heidegger parece ser nuevamente la de Husserl; aparentemente se trata de una *continuación evidente* de la reflexión husserliana. Heidegger no repara en que Husserl no está de acuerdo con la simetría que él propone, y que expresa en los siguientes términos: "Fundamental para la comprensión de la contradicción y la infecundidad teórica del psicologismo sigue siendo la distinción entre el acto físico y el contenido lógico, entre el suceso real del pensamiento, que transcurre en el tiempo y el sentido ideal, atemporal, idéntico; *en una palabra, la distinción entre lo 'que es' y lo 'que vale'*."[28]

Heidegger propone, a partir de la distinción husserliana, la siguiente simetría:

acto físico	—	contenido lógico
pensamiento real	—	sentido ideal
en el tiempo	—	atemporal
"lo que es"	—	"lo que vale" [gilt]

[28] Heidegger, M.; **NFL**, S. 22: "Grundlegend für die Erkenntnis der Widersinnigkeit und theoretischen Unfruchbarkeit des Psychologismus bleibt die Unterscheidung von pychischem Akt und logischem Inhalt, von realem in der Zeit verlaufenden Denkgeschehen und dem idealen außerzeitlichen identischen Sinn, kurz die Unterscheidung dessen was 'ist', von dem, was 'gilt'."

Si bien Husserl convendría en la primera parte de la afirmación, no parecen ser suyos los términos de la última. Digamos, por de pronto que, en todas las **Logische Untersuchungen**, nunca se caracteriza a lo lógico en términos de "Gelten", como "valer". ¿Significa esto un mero matiz terminológico, una ampliación del vocabulario, que si bien Husserl no hace, podría estar en principio de acuerdo con su pensamiento o señala una diferencia más de fondo entre la posición del joven estudiante y el filósofo?. Veamos primero cómo expone Heidegger su posición.

Heidegger encuentra en este "sentido" que ha caracterizado como lo "que vale", la nota esencial de lo lógico. Este sentido es "puro" y "congruente en sí mismo". En la medida que la lógica considera a este "sentido" como su *objeto propio*, pierde ésta —desde un principio— el carácter de disciplina empírica[29]. Si los primeros principios de la lógica tienen una función como "normas del pensamiento", dice Heidegger, ello es un momento derivado [abgeleitetes Moment]. Los primeros principios son "relaciones ideales de contenido entre objetos del pensamiento para los cuales es totalmente irrelevante si acaso, cuándo y cómo son pensados."[30] Heidegger propone así una distinción entre el *sentido* y el *contenido* de una lógica pura que no está en Husserl; una distinción entre los principios de la lógica, con sus características de atemporalidad e idealidad, y el sentido, que estaría caracterizado por la coherencia interna, la validez. Ambos se distinguen de los *actos psíquicos*; este es el aspecto que resalta Husserl en contra del psicologismo.

Pues bien, el problema no se presenta con la anterior distinción sino con introducción del concepto "Gelten", al definir el 'sentido'

[29] Heidegger, M.; **NFL**, S. 22: "Dieser reine, in sich Bestand habende Sinn ist Gegenstand der Logik, und damit wird ihr von Anfang an der Charakter einer empirischen Disziplin genommen."

[30] Heidegger, M.; **NFL**, S. 22: "... ideale inhaltliche Beziehungen zwischen den Denkgegenständen überhaupt, für die es vollständig belanglos bleibt, ob, wann und wie sie gedacht werden."

[Sinn] como "was 'gilt'". Hasta ahora no queda claro en qué sentido lo utiliza aquí Heidegger, pues 'validez' [Geltung], 'valer' [Gelten], 'que vale [o tiene validez]' [es gilt] pueden hacer referencia a un sentido *lógico y epistemológico*, en tanto validez lógica —en el sentido dado actualmente al concepto por la metalógica—, *o puede hacer referencia a la característica esencial del 'valor'* [Wert], por tanto a un sentido normativo, axiológico, a un deber ser. Si Heidegger lo utiliza en el primer sentido estaría de acuerdo con Husserl, no así en el segundo, pues un intento así caería finalmente en un psicologismo solapado, que no permitiría fundar un ámbito absolutamente puro para la lógica. Cabe, entonces, preguntarse ¿en qué sentido está proponiendo Heidegger estos conceptos?.

Antes de adentrarnos en un juicio sobre su posición a este respecto y la postura que sustenta Husserl, volvamos a la exposición de la Lógica que está desarrollando el joven Heidegger, buscando aquí elementos que aclaren su posición. Retoma el tema de una lógica pura en términos que recuerdan a los husserlianos, pero que en el hecho extrae de Lask. Considera así la unidad de la ciencia en tanto que unidad de los contenidos[31] y exponiendo las tareas de ella en tanto que "teoría de la teoría" —tema del cual se ocupa Husserl en el capítulo 11 de los **Prolegomena** de las **Logische Untersuchungen**.

Es importante señalar que el joven Heidegger presenta la lógica pura como una tarea que, aunque ha tenido una larga preparación, todavía es algo por realizar. En este contexto cita a la

[31] En este contexto, de definición de la lógica en tanto que "ideale inhaltliche Beziehungen zwischen den Denkgegenständen überhaupt" [**NFL**, S. 22], retoma Heidegger la idea husserliana de una "reine Logik": "Endziel der Erkenntnis ist eine geschlossene, objektive Einheit der Wissensinhalte. Diese Einheit wird geschaffen durch eine Einheit des Begründungszusammenhangs, d.i. des Zusammenhangs durch 'Gesetze'." [**NFL**, S. 23]. Husserl expone este principio, de donde lo toma Heidegger en el § 64 de las **LU**: "**La unidad esencial de las verdades de una ciencia es la unidad de la explicación.**" ... Esto significa "una **unidad teorética**, es decir ... una unidad homogénea de leyes fundamentales o por último, **unidad homogénea de principios explicativos.**" [Opus cit. S. 236 (p. 195)].

lógica de Wundt, la doctrina del método de Stigwart y la lógica de Lotze; esta última, señala, a pesar que en algunos aspectos está superada —como su teoría del juicio, su *tendencia eticista*—, todavía debe ser considerada como el libro básico de la lógica moderna[32]. Ahora bien, Husserl ya se había detenido a analizar la obra de estos autores, dejando al descubierto en sus posiciones el aspecto psicologista, no como algo meramente marginal, sino, por ejemplo en Sigwart, como "la concepción fundamental que domina el sistema."[33] En este sentido, el intento de Heidegger aquí es de revalorizar determinadas fuentes, justamente aquellas que permiten sostener la tesis del valer en lógica, como raíces vigentes de una lógica pura —fuentes que Husserl explícitamente ha calificado de psicologistas.

En este contexto, la influencia de la obra de Lotze sobre el joven Heidegger sobrepasa con mucho la pequeña cita a pie de página que lo recuerda. No sólo porque ella ha influido en el neokantianismo, sino también porque es fuente principal del pensamiento de Emil Lask. Las siguientes páginas del artículo estarán dedicadas a la obra de este joven lógico, que tanta admiración despierta incluso en el Heidegger de **Sein und Zeit**. En ellas el joven filósofo no sólo expone la tesis de "los dos mundos" de Lotze-Lask-Rickert, sino que se adhiere a ella, considerándola como el camino adecuado a una lógica pura.

Husserl, por su parte, había hecho en las **Logische Untersuchungen** una importante apreciación sobre la obra de Lask, que Heidegger, si bien parece compartir, en el hecho no lo

[32] Cf. Heidegger, M.; NFL, S. 23, nota 9: "... die Logik Lotzes ...(Philos. Bibl. Bd. 141, Leipzig 1912), die, obgleich sie in einigen Stücken -Urteilstheorie, ethisierende Tendenz- überholt ist, immer noch als Grundbuch der modernen Logik angesehen werden darf."

[33] Husserl, E.; LU I, § 39 "El antropologismo en la Lógica de Sigwart", S. 131 (p. 119). Cf. opus cit., § 29. Respecto de Wundt, hay múltiples lugares en las LU donde Husserl deja en claro su posición, aunque no le dedique un parágrafo, como en el caso de Sigwart: Cf. Husserl, E.; LU, Prolegomena, SS. 57 (p. 71), 69 (80), 124 (119), 181 (157), especialmente 136 f. (127 s.).

hace con la radicalidad de Husserl. Nos referimos a lo que Heidegger denomina las "tendencias eticistas" en la obra de Lotze. Husserl dice a este respecto en el § 59 de los **Prolegomena** refiriéndose a Herbart y a Lotze: "Más cercano de nosotros que Kant está , por lo demás, Herbart [y Lotze ...] por la distinción más radical entre lógica pura y psicología. ... Más importante es el error fundamental de Herbart, que consiste en haber puesto lo esencial de la idealidad del concepto lógico en su carácter normativo. Esto hace que el sentido de la verdadera, y auténtica idealidad, la unidad de la significación, se desvíe para él en la dispersa multiplicidad de las vivencias. Desaparece así justamente el sentido fundamental de la idealidad, en la cual lo ideal y lo real están separados por un abismo infranqueable; y el concepto de lo normativo, que le sustituye, enmaraña las concepciones lógicas fundamentales." Y continúa: "Todo esto es aplicable a los lógicos pertenecientes a la esfera de influencia herbartiana y especialmente a Lotze, que recibió de Herbart muchas sugestiones y las profundizó con gran penetración, desarrollándolas de un modo original. *Nosotros debemos mucho a Lotze.* Pero, por desgracia encontramos también sus bellas intenciones reducidas a la nada por la confusión herbartiana de la idealidad específica y la normativa. Su gran obra de lógica, por rica que sea en pensamientos originales y dignos del profundo pensador, queda convertida con esto en un producto híbrido e inarmónico de lógica psicologista y lógica pura."[34]

Aquí expone Husserl, no la radical diferencia entre el acto y el contenido de él, sino entre dos modos de este contenido: uno puro e ideal y otro secundario, derivado, y en tanto que tal, relacionado con lo real. A este segundo lo denomina Husserl lo normativo.

Ahora bien, puesto que el carácter normativo que puede estar

[34] Husserl, E.; LU, Prolegomena, § 59, S. 219 f. (p. 184). Husserl había previsto la discusión de la teoría del conocimiento de Lotze en un apéndice, que no se llegó a imprimir "por falta de espacio". [Opus cit., S. 219 Anm. 1 (p. 184 nota 8)].

involucrado en la lógica pura es un punto de especial importancia para la interpretación de la postura del joven Heidegger respecto de las tesis husserlianas, debemos detenernos a analizar la posición que efectivamente sustenta Husserl, con independencia de lo que Heidegger cree encontrar en su interpretación de ella.

En los **Prolegomena** a las **Logische Untersuchungen** Husserl no sólo critica a los partidarios 'abiertos' del psicologismo —aquellos que pretenden demostrar la subordinación de las leyes de la lógica a la psicología o a cualquier otra ciencia de hechos, contingente [más tarde expondrá argumentaciones similares refiriéndose al historicismo]—; sino también *a aquellas posiciones que subordinan a las dimensiones del espíritu humano o reducen a cualquier forma de antropologismo el papel rector de una disciplina fundante del edificio de las ciencias.* De ahí su crítica a Kant, no porque suponga en él a un partidario de la tesis simple del psicologismo, sino en tanto que encuentra en él un concepto no suficientemente crítico de razón, una Razón pura que sigue unida a la racionalidad humana. Estrechamente relacionada a esta posición está la postura de aquellos que defienden una *idealidad normativa* para la lógica, en contra de la exigencia husserliana de una *idealidad absoluta* para la disciplina base de las ciencias. Así, ya en los primeros parágrafos de los **Prolegomena**, Husserl recoge los argumentos del "partido contrario" a los psicologistas, que partiendo de Kant y de Herbart, *acuden al carácter normativo de la lógica para fundar su distinción de la psicología.* El argumento se resume en que la lógica no trata sobre reglas contingentes, sacadas de la experiencia, sino de "reglas **necesarias**, no cómo sea y piense el entendimiento; sino cómo deba [sollte] proceder."[35]

Husserl demuestra que esto es insuficiente ya que *el fundamento*

[35] Husserl, E.; **LU**, Prolegomena, § 19, S. 53 (p. 69). Husserl cita aquí a la llamada "Lógica de Jäsche" de Kant, Einleitung, I, Begriff der Logik.

de toda disciplina normativa se encuentra en una o varias disciplinas teoréticas. Una proposición normativa implica siempre una proposición teorética a la que puede ser reducida: "Un A debe ser B" implica la proposición teorética: "Sólo un A que es B tiene las cualidades C"[36]. Una disciplina que proceda con proposiciones normativas también exige una fundamentación *lógica*, por lo cual no puede ser ella el último garante de la validez absoluta y universal de las ciencias.

Sin embargo, el joven Heidegger parece no ver una contradicción entre la postura husserliana —que afirma la sola posibilidad de una unidad teorética respecto de la unidad de las ciencias; es decir, a partir de una delimitación absoluta de la esfera de lo lógico respecto de lo normativo— y el intento de E. Lask de constituir una lógica que abarque "todo el universo de lo pensable, con sus hemisferios de lo ente y de lo válido."[37] Al contrario, incluso la crítica al psicologismo parece ser la condición de posibilidad de tal proyecto: "En la consideración y crítica del psicologismo se hizo patente la heterogeneidad de la realidad psíquica y con ello de la realidad espacio-temporal en general y de lo lógico. Este reino de lo válido debe ahora ser puesto de relieve en toda su extensión y por principio, respecto tanto del mundo sensible como de lo sobrenatural-metafísico, en su pura y propia esencialidad; una exigencia que en todo el transcurso de la historia de la filosofía nunca fue satisfecha de un modo completamente consciente y consecuente."[38]

[36] Cf. Husserl, E.; **LU**, Prolegomena, § 14 - 16. En el § 64 denomina "**principio extraesencial de la unidad científica**" a "aquel que nace de un interés valorativo unitario, es decir, el que está determinado objetivamente por un valor fundamental unitario (o por la norma fundamental unitaria) ... Las ciencias normativas dependen de las teoréticas —y sobre todo de las teoréticas en el sentido estricto de nomológicas— de tal modo que podemos decir que extraen de éstas cuanto hay en ellas de científico, que es precisamente lo teorético." [Opus cit. S. 236 (p. 196 s.)].

[37] Heidegger, M.; **NFL**, S. 24: "... das All des Denkbaren mit seinen beiden Hemisphären Seiendes und Geltendes."

[38] Heidegger, M.; **NFL**, S. 24: "Bei der Betrachtung und Kritik des Psychologismus ergab sich die Heterogenität der psychischen, damit der raumzeitlichen Wirklichkeit überhaupt und des Logischen. Dieses Reich des Geltenden muß jetzt seinem ganzen

Si bien Heidegger adhiere aquí sólo implícitamente al proyecto de Lask, es claro que el calificarlo como uno de los grandes proyectos lógicos de la Historia de la filosofía —junto a los de Platón, Aristóteles, Kant, Lotze y Husserl— obliga a que consideremos que, para él es una *continuación necesaria* del proyecto husserliano.

A pesar que, en la época que escribe este artículo, Heidegger no tiene posibilidades de saber en qué dirección está desarrollando Husserl su fenomenología, hay que subrayar que, para el joven filósofo dicho proyecto, tal como se presenta en las **Logische Untersuchungen**, necesita de una *complementación*. No es suficiente plantear la radical distinción entre los ámbitos lógico y normativos, hay que recuperar la raíz de verdad que se encuentra en los intentos psicologistas, a saber, la necesidad de una esfera de conocimiento que conecte el ámbito puro, absoluto de las ciencias teoréticas puras y la esfera de lo subjetivo, de lo psíquico, del valor, etc. La respuesta de Husserl —sabemos— será proponer una Nueva Ciencia, la fenomenología, la cual tendrá las características de ser pura y a su vez concreta; abarcará también el ámbito material de las vivencias, pero en una nueva actitud. Si usamos los conceptos que Husserl propone para definir la lógica, la fenomenología será una ciencia a priori, teórica, independiente pero material[39].

Heidegger, en cambio, sin conocer entonces este proyecto más que en sus líneas programáticas —tal como aparece en **Philosophie als strenge Wissenschaft** (1910/11), trabajo de Husserl que citará más adelante, en este mismo artículo— cree percibir en el proyecto laskiano una solución a este impasse. La pregunta que naturalmente se nos plantea es: ¿alcanza la crítica husserliana,

Umfang nach prinzipiell gegenüber dem Sinnlich-Seienden ebenso wie gegenüber dem Übersinnlich-Metaphysischen in seiner reinen eigenen Wesenhaftigkeit herausgehoben werden - eine Forderung, die im ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie noch nie in vollbewußter und folgerichter Weise Genüge fand."

[39] Cf. **supra**, sección 1, § 3 C.

que considera la normatividad en la lógica como un carácter secundario, dependiente de la teoría pura, a este concepto de validez?. ¿Cae la lógica así considerada —como esfera de categorías tanto para lo ente como para lo válido— dentro de la crítica al psicologismo? La respuesta de Lask es taxativamente no. El conoce y cita las **Logische Untersuchungen** en sus trabajos, no sólo los Prolegomena —como hasta ahora ha hecho Heidegger—, sino también las Investigaciones mismas. Por su parte, el joven Heidegger tampoco reconoce en esta interpretación una recaída en el psicologismo. Más aún, mucho más tarde, acentuará expresamente la relación de Lask con Husserl: "Los dos tratados de Emil Lask —**La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías. Un estudio sobre el dominio de la forma lógica** (1911) y **La doctrina del juicio** (1912)— ponen por su parte de manifiesto de modo suficientemente evidente la influencia de las **Investigaciones Lógicas** de Husserl."[40]

Heidegger parece seguir el proyecto laskiano *desde el horizonte de interpretación de Husserl*, a lo más como una necesaria continuación, pero en ningún caso como opuesto a él.

Sin embargo, la pregunta sobre una posible recaída en el psicologismo sigue presente; tanto así, que el joven Heidegger cree necesario dar una respuesta provisoria a la cuestión. En la segunda parte del artículo, refiriéndose a la teoría de los objetos de Meinong, después de una crítica despiadada[41] a un autor que se dice seguidor explícito de Husserl, acota que Meinong no accede en sus investigaciones al *carácter lógico puro* de la lógica, pues mezcla en ellas elementos de la psicología, cayendo

[40] Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 83: "Die beiden Schriften von Emil Lask —**Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form** (1911) und **Die Lehre vom Urteil** (1912)— bekundeten ihrerseits deutlich genug den Einfluß von Husserls **Logischen Untersuchungen**."

[41] Cf. Heidegger, M.; **NFL**, SS. 26 - 29. Juicios tales como "Neu wäre somit nur der **Name** und die gar nicht spärliche Terminologie." [Opus cit., S. 29], etc; son mucho más radicales que correcciones de interpretación que Husserl propone en las **Ideen I**, S. 28 Anm 3 (p. 35 nota 2), S. 271 Anm. 1 (p. 264 nota 1).

también, de este modo en el psicologismo, a pesar de ser un radical adversario de esta posición[42]. A propósito de esta indeseada recaída hace un interesante comentario: "Esta recaída en la psicología, difícilmente evitable, hace suponer que quizás no es posible llevar a cabo la delimitación estricta de la lógica respecto de la psicología. Tenemos aquí que distinguir. Una cosa es si la psicología fundamenta por principio a la lógica y asegura su **valor de validez**, otra, si a ella le incumbe solamente el papel de llegar a ser el primer campo de actividad, la base operativa."[43]

El "valor de validez" [Geltungswert[44]] —esta categoría de áspera traducción que propone el joven Heidegger— está en la anterior afirmación puesta *fuera del contexto de fundamentación* de la psicología. Heidegger la considera más bien una característica de la lógica pura en sí misma; que el psicologismo intente fundamentarla es un problema que no debemos confundir con el hecho que, para él es previamente señal distintiva [Merkmal] de lo lógico. No se trata para Heidegger que el "valor de validez" aparezca como consecuencia de la fundamentación psicologista de la lógica, o que resulte de presentar el problema en una terminología determinada, en este caso, de raigambre normativa —como será su postura ante este problema en **Sein und Zeit**—; ella describe más bien la característica propia de lo lógico: que vale.

[42] Heidegger, M.; **NFL**, S. 29: "Neben metaphysischen 'Einschlüssen' finden sich auch Verflechtungen in die Psychologie, so prinzipiell sich auch Meinong gegen den Psychologismus ausspricht."

[43] Heidegger, M.; **NFL**, S. 29: "Diese schwer zu vermeidenden Rückfälle in die Psychologie legen den Gedanken nahe, daß die scharfe Trennung der Logik von der Psychologie vielleicht nicht durchführbar ist. Wir müssen hier unterscheiden. Ein anderes ist es, ob die Psychologie die Logik prinzipiell fundiert und ihren **Geltungswert** sichert, ein anderes, ob ihr nur die Rolle zufällt, erstes Betätigungsfeld, Operationsbasis zu werden."

[44] Anotemos que se introduce en esta categoría el concepto de "valor" [Wert], el cual tiene sólo un sentido axiológico, normativo, de deber ser. Al usarla, Heidegger está tomando partido más bien por la tesis neokantiana antes que por la tesis sostenida por Husserl.

Heidegger sostiene que, aunque la correcta comprensión del problema exige considerar a la psicología como subordinada a la lógica, esto no excluye problemas que quizás nunca puedan ser enteramente esclarecidos, por el hecho que "lo lógico está incrustado en lo psíquico"[45]. ¿Significa esto que la lógica tiene que, de algún modo, tomar en consideración a la psicología y su ámbito? A pesar de la inserción de lo lógico en lo psíquico, ambos son campos independientes. En el caso de la lógica, la investigación se refiere al "**significado**, al **sentido** del acto y se convierte así en doctrina del significado, en **fenomenología**"[46]. Aquí hace Heidegger por primera vez referencia a la **Philosophie als strenge Wissenschaft** (1910/11) de Husserl. Y ésta es la primera descripción que hace Heidegger de la fenomenología: "doctrina del significado". La fenomenología, en la fundamentación teórica husserliana es presentada aquí como el momento *positivo* después de la crítica al psicologismo[47], aunque Heidegger no aclara más en qué consiste esta nueva disciplina.

Podemos afirmar, entonces, que ya en este momento, 1912, al comienzo de su vida académica, Heidegger está en posesión no sólo de un primer aspecto de la propuesta husserliana —la superación del psicologismo como fundamento de las ciencias; más aún, la demostración de la imposibilidad de proclamarse base fundante del conocimiento a cualquier ciencia de hechos—, sino también ha tenido acceso a la propuesta de una forma determinada de entender la Ciencia que le permitiría a la filosofía recuperar el proyecto kantiano de transformarse en una ciencia estricta. Pero, así como no aparece una referencia a la parte de las Investigaciones de las **Logische Untersuchungen** propiamente

[45] Heidegger, M.; **NFL**, S. 30: "... daß das Logische ins Psychische eingebettet ist".

[46] Heidegger, M.; **NFL**, S. 30: "Die Untersuchung geht **auf die Bedeutung**, den Sinn der Akte und wird so zur Bedeutungslehre, **zur Phänomenologie**."

[47] Heidegger, M.; **NFL**, S. 30: "Husserl hat **mit der** kritischen Zurückweisung des Psychologismus zugleich **positiv die** Phänomenologie theoretisch begründet und sich **selbst erfolgreich** auf dem schwierigen Gebiete betätigt."

tales, limitándose la referencia sólo a los **Prolegomena**, tampoco en este artículo aparece asumido el proyecto de una nueva fundamentación de la filosofía que le permita constituirse finalmente en un conocimiento seguro. En este sentido, el joven Heidegger está mucho más cerca de la tradición filosófica que Husserl, y si concibe una transformación en la filosofía, la concibe como a partir de ella misma, desde su propia tradición, desde sus propias fuentes.

Así, desde el contexto de la lógica en tanto que disciplina ya estructurada —en otras palabras, desde su tradición—, se aboca a tratar algunos problemas específicos que se presentan en las nuevas investigaciones en este campo. El primero de ellos es el tema de la verdad, en su relación con la teoría del juicio. Nuevamente la discusión se presenta contra la tesis psicologista que sostiene que el juicio es un proceso psíquico, una reunión especial y una nueva forma de ser de representaciones que se presenta bajo la forma de una proposición gramatical. Ellas, en tanto que tales toman **una** posición respecto a la disyunción "verdadero — no-verdadero [falso]", definiéndose así el juicio. El problema que presenta Heidegger es que *lo que acontece* no puede ser nunca ni verdadero ni falso, sino *"es* o *no es"*. "Un suceso **es** o **no es**; está por consiguiente fuera de la anterior disyuntiva 'o [esto] - o [aquello]'. Verdadero es más bien el **contenido** de la representación, aquello que **propiamente queremos decir**, el **sentido**. El juicio es sentido. Con esto hemos logrado el paso de la psicología a la lógica."[48] Esta es una argumentación en que se nota claramente la influencia de Husserl.

En las próximas páginas se ocupa Heidegger de los juicios impersonales y los existenciales, "cruz de la lógica científica", apoyándose básicamente en la obra de Lask. Cita también la obra de

[48] Heidegger, M.; **NFL**, S. 31: "Ein Geschehen **ist** oder **ist nicht**, steht also außerhalb des besagten Entweder - Oder. Wahr ist vielmehr der Vorstellungs**inhalt**, das, was wir **meinen**, der **Sinn**. Das Urteil ist Sinn. Damit haben wir den Übergang aus der Psychologie in die Logik gewonnen."

Geyser, el cual desde el lado de la filosofía aristotélico-escolástica se ocupa del problema del juicio negativo en la lógica. Directamente no se ocupa más de Husserl y la fenomenología en esta parte del artículo.

La tercera parte del artículo, siguiendo la descripción de la teoría del juicio, está dedicada a las categorías de la cualidad, la relación y modalidad a través de ellas, a la discusión de los juicios hipotéticos. Esto lo conduce a la **teoría de la conclusión** y asimismo al problema de la **inducción**: ¿cómo se llega a la premisa mayor? El hecho que se plantee como solución la "evidencia inmediata" de ella no hace sino trasponer un problema lógico en una pregunta psicológica; es desconocer que a la base del problema de la inducción se haya la *pregunta filosófica* por la **evidencia**, y con ello, el de la **verdad**[49]. Aquí también retoma Heidegger la línea husserliana del *planteamiento* del problema.

Gracias a la nueva lógica, el problema de la verdad ya no permanece encerrado en el ámbito de ésta, en tanto que concordancia objetiva, sino que se trata de la verdad para un sujeto cognoscente. "La **afirmación** de la verdad por parte del Yo exige la previa **intelección** de la verdad. La concordancia debe ser vivida*."[50] Aquí [*] hace Heidegger una llamada a los **Prolegomena** de las **Logische Untersuchungen**, lugar en que Husserl *enuncia* su tesis de la evidencia: "evidencia no es otra cosa que la 'vivencia' de la verdad." Continúa Husserl: "Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia de objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, **la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente.**" Y más adelante: "**La vivencia de la concordancia** entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado,

[49] Cf. Heidegger, M.; **NFL**, S. 38.

[50] Heidegger, M.; **NFL**, S. 38: "Die **Wahrheitsbehauptung** des Ich fordert vorausgegangene **Wahrheitseinsicht**. Die Zusammenstimmung muß erlebt werden."

o entre el **sentido** actual **del enunciado** y la **situación objetiva** presente en sí misma, es la evidencia; y la **idea** de esta concordancia es la verdad."[51] No obstante, Heidegger no ahonda en esta correspondencia, se limita a seguir a Husserl cuando éste indica que la evidencia no debe ser considerada un "sentimiento accesorio", si queremos evitar las consecuencias de un antropologismo. No lo sigue, sin embargo, en su exposición del concepto positivo de la evidencia, que Husserl desarrolla especialmente en la investigación **VI** § 39 "Evidencia y verdad", dejando de lado también el tema de la verdad. Cita, en cambio, la clasificación de H. Schmidkunz de los fenómenos psíquicos —que considera dentro de las mejores[52]—, y lo sigue en su exposición del tema de la evidencia.

En el resto del artículo no se vuelve a tocar la perspectiva husserliana del problema tratado. Debemos decir, sin embargo, que la posición del joven Heidegger ya en esa época ante temas como la lógica matemática o logística, en la versión de Russell y Whitehead es muy interesante. Para él, en estos importantes desarrollos de la lógica contemporánea "el sentido profundo de los principios de la lógica permanecen en la obscuridad."[53]

Finalmente, si queremos resumir la imagen que da Heidegger en este artículo sobre Husserl y su fenomenología, debemos decir que sólo está presente el Husserl *antipsicologista*, el de los **Prolegomena**. No hay una presentación positiva del pensamiento de Husserl, a excepción de su postulación de una lógica pura, aunque no aparece explícitamente citado en ese contexto. Apenas se nombra el proyecto husserliano de una fenomenología, y respecto de ella no aparece en absoluto la idea de la filosofía

---

[51] Husserl, E.; LU Prolegomena, § 51, S. 190/1 (pp. 162/3).

[52] Cf. Heidegger, M.; **NFL**, S. 39 Anm. 9. Hace referencia allí a "**Grundzüge einer Lehre von der logischen Evidenz**". Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik. CXLVI (1912), S. 1 - 64.

[53] Heidegger, M.; **NFL**, S. 42: "Der tiefere Sinn der Prinzipien bleibt im Dunkeln."

como una ciencia estricta. Y, aunque hay una importante delimitación de la fenomenología respecto del psicologismo, la propia línea de Heidegger no parece encaminarse en ese sentido, sino que claramente asume otras posturas —en algunos puntos contrarias al pensamiento de Husserl—, como es su cercanía a la filosofía trascendental, específicamente al proyecto laskiano. Aunque hay que acentuar que toma distancia crítica ante tal postura, no así ante Husserl, al cual no le dedica nunca un comentario crítico, ni siquiera lateral, antes bien, lo elogia permanentemente.

La pregunta que permanece es si acaso esta definición de lo lógico a partir de la validez responde al desconocimiento de la solución husserliana al dilema que él mismo ha dejado al descubierto en referencia a la relación entre psicología y filosofía, o señala ya un punto de discrepancia con Husserl en la comprensión del problema. ¿Es ello signo de un acercamiento pasajero al neokantianismo o refleja una toma de posición propia o al menos una búsqueda de tal posición? ¿Cuándo tiene acceso a una visión más global de la propuesta husserliana y cómo la valora? Hay que decir, sin embargo, que en este artículo difícilmente se encontrará más que una inteligente presentación y valorización de los problemas de la lógica y de las diversas soluciones que su época ofrece; no cabe hablar todavía de una línea propia de la investigación ni de gérmenes de su filosofía posterior.

§ 5. El trabajo de Dissertation: "La doctrina del juicio en el psicologismo. Aporte crítico-positivo a la Lógica".

Su trabajo de doctorado **Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik** —elaborado en 1913 y publicado en 1914— es un hito importante en nuestra investigación. En él se retoman temas que ya fueron tratados en **Neuere Forschungen über Logik**, como es el del psicologismo, la lógica pura, los diversos tipos de juicios, etc. Nuestra pregunta ahora no es naturalmente sólo por la recepción del proyecto husserliano sino también por las variaciones que presenta esta recepción respecto de los trabajos anteriores.

Destaquemos el acento que pone el joven Heidegger, ya en el prefacio, en que este trabajo se trata sólo de un primer intento, por tanto incompleto, que ha contado con la dirección y el estímulo de sus profesores: Schneider, Finke y sobre todo Rickert, al cual agradece "el ver y el comprender los problemas lógicos modernos"[1]. Asunto a considerar es también, cuán dependiente del neokantianismo de su Profesor de lógica es la toma de posición de Heidegger en este trabajo.

Heidegger comienza su Introducción citando casi textualmente los términos en que, en las **Neuere Forschungen über Logik**, había analizado la situación de las ciencias en su época[2]. Nuevamente acentúa que no es la influencia de la psicología en la lógica la que ha inspirado a las corrientes psicologistas en la filosofía, sino las diversas interpretaciones de Kant al interior del idealismo crítico. Como un nuevo elemento aparece el concepto de "Weltanschauungskonstruktionen" [construcciones de cosmovisiones]

[1] Heidegger, M.; **Diss**, S. 61: "Ihm [Rickert] verdanke ich Sehen und Verstehen der modernen logischen Probleme."

[2] Compárese **NFL**, S. 18 f. con **Diss**, S. 63 f.

referido al papel de las ciencias, en este caso la psicología, lo que ha significado una "naturalización de la conciencia"[3]. Que la interpretación psicologista de Kant haya sido superada tanto por la interpretación lógico-trascendental de Cohen y su escuela, como por Windelband y Rickert ha significado que se ha resaltado el conocimiento de lo lógico en cuanto tal. Y repite la cita en que Natorp señala que el neokantianismo ha tenido poco que aprender de las **Logische Untersuchungen** de Husserl.

La pequeña variación en su adhesión a las investigaciones de Husserl es significativa: no repite sólo que estas investigaciones formuladas de un modo particularmente feliz han quebrado el hechizo en torno al psicologismo, sino también agrega que es Husserl el *primero* en hacerlo y en toda radicalidad, abriendo así el camino para un esclarecimiento de la lógica y sus tareas[4]. Y si bien ya ha afirmado que cualquier ocupación con la visión psicologista después de Husserl es un trabajo inútil[5], ve la necesidad de retomar esta crítica, pues "no bien uno intenta acercarse a los **problemas especiales** de la lógica y trata de llegar a soluciones seguras, se muestra cuán fuerte todavía es aquí el dominio del modo de pensar psicologista, y cuán entramados y multiformes son los puntos de partida y los caminos que la lógica pura tiene que evitar."[6]

Así, si bien la crítica husserliana ya ha dejado al descubierto la esterilidad de la fundamentación psicológica de la lógica, Heidegger cree necesario llevar hasta las últimas consecuencias el co-

[3] Cf. Heidegger, M.; **Diss**, S. 63.

[4] Heidegger, M.; **Diss**, S. 64: "Doch haben gerade erst Husserls prinzipielle und äußerst glücklich formulierten Untersuchungen den psychologistichen Bann gebrochen und eine Klärung der Logik und ihrer Aufgaben angebahnt."

[5] Cf Heidegger, M.; **NFL**, S. 20.

[6] Heidegger, M.; **Diss**, S. 64: "Sobald man jedoch an die **speziellen Probleme** der Logik sich heranwagt und sichere Lösung gewinnen will, zeigt sich, wie stark hier noch die psychologistische Denkweise vorherrscht, wie verschlungen und vielgestaltig die Ansatzpunkte und Wege sind, die eine reine Logik zu vermeiden hat."

nocimiento de las posibilidades de la teoría psicologista, y desde allí mostrar su inutilidad. El metro respecto del cual se medirá el rigor de las formulaciones a tratar sigue siendo Husserl y su proyecto de una lógica pura. El joven Heidegger encuentra en la teoría del juicio el problema en el cual se puede ver con mayor claridad las dificultades de una fundamentación de la lógica moderna, en el que se encuentran enraizados con mayor persistencia los argumentos psicológicos, aún cuando sus autores afirmen estar en contra de tal posición. Lo que pretende Heidegger en su tesis doctoral es mostrar cómo, en la solución concreta de un capítulo específico de la lógica, estos autores recurren a argumentos psicologistas, pues no está todavía clara la idea de la radical distinción entre la lógica pura y los actos que se hayan a la base de la vida psíquica.

Heidegger investigará *diversos modos* de psicologismo; sigue en esto también a Husserl, que ya ha hecho notar que no hay sólo una, sino diversas "formas de fundamentación psicologista del conocimiento"[7]. Por esto somete al contraste de la lógica pura no sólo la definición en general que los diversos autores dan del juicio, sino también sus caracterizaciones de los juicios negativos, de los impersonales, de los hipotéticos y de los existenciales. Así, describe y analiza las teorías del juicio en sus diferentes modificaciones; ellas determinarán el orden de la exposición en que son tratadas: la teoría del juicio de Wundt como "el constituirse" [das **Entstehen**: el devenir] del proceso del juicio; la de H. Maier como "el consistir" [das **Bestehen**: el conformarse] de actos parciales; la de Lipps como "la culminación" [**die Vollendung**: la consumación] del proceso anterior. El cuarto autor que Heidegger considera es F. Brentano, el maestro de Husserl. No entraremos aquí en una exposición en detalle de la presentación y apreciación heideggeriana de cada uno de los autores, sino que, siguiendo la línea de nuestra investigación, centraremos nuestro análisis en los elementos husserlianos que se encuentran en su

[7] Husserl, E.; LU, Prolegomena, § 28, S. 93 (p. 97).

crítica.

1) El primer autor que Heidegger elige en su análisis es Wilhelm Wundt. Husserl ya había evaluado su doctrina de "psicologista" en las **Logische Untersuchungen**, por lo que, para Heidegger, no se trata de probar si esta teoría en general cae bajo tal categoría, sino que describe su teoría del juicio, mostrando las insuficiencias que supone tal postura del problema. Aunque cita otras obras, Heidegger centra su presentación en la tercera edición [1906] de la obra de Wundt que Husserl ya había criticado en su segunda edición [1893]: **Logik I**. Anotemos que, al igual que Husserl, Heidegger también analiza el tema de la evidencia en Wundt, y a pesar de no citarlo explícitamente, los argumentos utilizados para rebatirlo, aunque de carácter general, son sin duda de raigambre husserliana.

2) El segundo autor que Heidegger presenta es Heinrich Maier, principalmente en su obra **Psychologie des emotionalen Denkens** [1908]. H. Maier, discípulo de Sigwart —uno de los adversarios predilectos de Husserl en su lucha contra el psicologismo—, es continuador de la tesis de una lógica normativa y su esfuerzo se dirige a ampliar el ámbito de la lógica al pensamiento emocional, afectivo y volitivo.

Como esta obra no es conocida por el Husserl de las **Logische Untersuchungen**, ni Maier es citado en ninguna de sus obras posteriores pareciera que deberíamos limitarnos a buscar la relación con Husserl sólo en el plano de la argumentación heideggeriana. Sin embargo, en 1914, Heidegger agrega una nota previa a la impresión del texto donde se refiere justamente a la relación de Maier con Husserl, que nos señala cuán presente está permanentemente Husserl en su toma de posición crítica. La nota se refiere a un artículo de Maier recién aparecido, en el cual éste mantiene en lo fundamental sus ideas anteriores acerca de la normatividad de la lógica. Heidegger acota: "En su crítica a la 'lógica absolutista', Maier parte de una distinción de Husserl, *que*

no calificaría de particularmente lograda. Se supone que los actos de juzgar serían 'particularidades', 'casos subordinados' del sentido del juicio válido, el cual representaría, por tanto lo 'general', la especie."[8] Esta es la primera vez que Heidegger se permite un *reparo* a Husserl, aunque inmediatamente agregue que el error está en la comprensión por parte de Maier: "Al elaborar la distinción entre lo lógico y lo psíquico debería ponerse de relieve otros momentos; momentos que precisamente Husserl conoce mejor que nadie."[9]

Agreguemos respecto a la crítica que Heidegger hace a Maier que, partiendo ésta de la distinción ya fundada por Husserl entre lo lógico y lo psicológico, Heidegger puede definir como psicologistas otras posiciones, readecuando los argumentos generales contra tal postura frente a algún problema específico. En esta readecuación va generando Heidegger un modelo más propio de argumentación. Parafraseando a Natorp, debemos afirmar que el joven Heidegger sí ha aprendido de las **Logische Untersuchungen,** y en su crítica muestra ya una cierta independencia de la formulación husserliana.

3) La independencia del joven Heidegger respecto de las ataduras que Husserl mantiene en su reflexión se evidencia con mucho mayor claridad en el trato que el primero le da al maestro de Husserl, Franz Brentano.

Husserl *nunca* nombra a Brentano en su crítica al psicologismo, vale decir en los **Prolegomena** a las **Logische Untersuchungen.** La

[8] Heidegger, M.; **Diss,** S. 114: "Bei seiner Kritik der 'absolutistischen Logik' geht Maier von einer Unterscheidung Husserls, die ich nicht als ganz glücklich bezeichnet möchte, aus. Die Urteilsakte sollen 'Besonderungen', 'Unterfälle' des geltenden Urteilssinnes sein, dieser somit das 'Allgemeine', die Spezies darstellen."

[9] Heidegger, M.; **Diss,** S. 114: "Die Herausarbeitung des Unterschiedes von Logischem und Psychischem hat auf andere Momente abzuheben, die aber gerade Husserl am allerwenigsten unbekannt sind."

única cita en esta parte de la obra[10] es neutra y se refiere a él como a un importante lógico. En la parte de las "investigaciones" mismas, en cambio, Brentano es uno de los autores más citados, especialmente en la investigación V[11]. A través del modo cómo se refiere a él en las citas, Husserl demuestra el respeto que le tiene. Lo denomina "gran investigador" [p. 489], "genial autor" [p. 491], etc. En general trata de recoger las ideas que hay detrás de las distinciones, o los hechos que Brentano trata de describir, fijándose más en la intención que lo mueve que en su terminología, la que critica permanentemente como inadecuada; o bien va dando la 'traducción' de sus conceptos a la terminología brentaniana[12]. Por citar sólo un ejemplo, señala Husserl: "Pero no se debe mezclar, naturalmente, la cuestión de la exactitud de la terminología con la cuestión de la justeza objetiva de la distinción hecha por Brentano."[13]

Algunas veces, Husserl hace concesiones y recoge la terminología brentaniana a pesar de sus defectos[14]. El caso más notable es, sin duda, el concepto de *intencionalidad,* en el que Husserl retoma la intuición brentaniana básica, mantiene su denominación, pero le cambia al concepto su contenido[15]. En una palabra, Husserl se preocupa expresamente de evitar la denominación "psicologista" para la filosofía de Brentano, incluso a costa de obscurecer su

[10] Cf. Husserl, E.; LU, Prolegomena, S. 35 (p. 56).

[11] Cf. Husserl, E.; LU I S. 19 (p. 224), 35 (p. 237); LU III S. 230 (A), 271 (p. 414); LU IV S. 312 (p. 443); LU V S. 366 f. (p. 482), SS. 377-382 (pp. 489-492), S. 383 ff. (p. 493 s.), S. 392 (p. 499), S. 394 (p. 500), S. 402 f. (p. 506 s.), S. 407 f. (p. 509 s.), S. 443 f. (p. 532 s.), S. 447 (p. 534), S. 452 (p. 538), S. 501 (p. 570), S. 518 (p. 581); **Apéndice** S. 753 (p. 764), S. 756 - 761 (pp. 766 - 770), S. 771 (p. 775), S. 774 (p. 777).

[12] Cf. Husserl,E.; LU III, S. 230 (A), S. 271 (p. 414).

[13] Husserl, E.; LU V, S. 407 (p. 509).

[14] Cf. Husserl, E.; LU I, S. 35 (p. 237).

[15] Husserl, E.; LU V, S. 377 - 382 (p. 489 - 492). También *supra,* el "Principio de la relatividad de la conciencia", p. 103 ss.

propia posición[16]. Este respeto a Brentano llega en Husserl hasta lo anecdótico, como cuando en 1907 va a visitarlo a Florencia y se esmera en repetir que no ha sido su intención denominarlo "psicologista", que no vaya a pensar que él no reconoce el valor de sus investigaciones, etc; cosa que a Brentano lo tiene absolutamente sin cuidado[17].

Heidegger, en cambio, comienza su análisis crítico citando un texto donde Brentano se defiende del cargo de psicologista[18]: "A mi doctrina del conocimiento se le ha hecho el reproche de psicologista; una palabra que ha surgido recientemente y ante la cual algunos piadosos filósofos, como algunos católicos ortodoxos ante el nombre modernismo, se persignan, como si proviniese del demonio mismo."[19] Obviamente Heidegger no encuentra en tal defensa ningún argumento racional contra esta denominación por parte de Brentano. No basta con querer que una teoría no sea psicologista para que deje de serlo. El juicio del joven Heidegger es: "A pesar de la protesta de Brentano, su doctrina del juicio es psicologismo."[20]

[16] Por ejemplo, al mantener el concepto de "psicología descriptiva" en la primera Ed. de las LU, o al denominar el § 9 (LU V) "La significación de la delimitación de los 'fenómenos físicos' hecha por Brentano"; que Heidegger posteriormente considerará como un elemento de distorsión de la recta comprensión de la fenomenología [Cf. Heidegger, M.; **Mein Weg**, S. 83], etc.

[17] Cf. Schumann, K.; **Husserls Chronik**, S. 102 - 103.

[18] Heidegger, que recibe de Brentano sus primeros impulsos en el ámbito de la filosofía, debía estar consciente del peso que desde su experiencia vital, desde su historia adquirían cada una de las palabras de Brentano. Sacerdote católico y filósofo, mantiene una intensa pugna interior buscando integrar ambas elecciones personales en la filosofía de su época. Al condenar Vaticano I el modernismo y declarar la infalibilidad papal su intento queda desacreditado. Brentano tiene que abandonar la Iglesia, la cátedra, etc.

[19] Heidegger, M.; **Diss**, S. 122: "Man hat meiner Erkenntnislehre den Vorwurf des Psychologismus gemacht; ein neu aufgekommenes Wort, bei dem sich mancher fromme Philosoph, wie mancher orthodoxe Katholik bei dem Namen Modernismus, als stecke der Gottseibeiuns selbst darin, bekreuzigt." [Brentano, F.; **Von der Klassifikation der psychischen Phänomene**, Leipzig 1911, S. 165].

[20] Heidegger, M.; **Diss**, S. 122: "Trotz der Verwahrung Brentanos ist seine Urteilslehre Psychologismus."

El tratamiento que Heidegger hace de la postura de Brentano desconoce por completo el valor que Husserl le da a esas investigaciones. A propósito de la idea fundamental de la intencionalidad, piedra angular de la fenomenología husserliana posterior, pero ya suficientemente acentuada en las **Logische Untersuchungen** y en la **Philosophie als strenge Wissenschaft**, Heidegger expone escuetamente la noción de Brentano, sin hacer referencia en absoluto a Husserl y sin destacar su posible importancia. Utiliza las nociones de "Richtung"[dirección], de "Intentionale Inexistenz" [inexistencia intencional][21] para describirla —*términos* que ya había señalado Husserl como insuficientes [LU V, § 11]— acentuando que tal carácter de los *fenómenos psíquicos* es el que utiliza Brentano para distinguirlos de los *físicos*. Retoma también el concepto de intencionalidad pues Brentano utiliza esta característica de la *referencia* de los actos para fundar su clasificación de los fenómenos psíquicos en "tres clases principales de la actividad psíquica" que denomina "representación" [Vorstellung], "juicio" [Urteil] y "emociones" [Gemütsbewegung][22]. Heidegger, conforme al tema de su análisis, se centrará en la segunda categoría.

En su exposición de la teoría brentaniana del juicio, Heidegger tampoco recoge el sentido de la definición de fenómeno psíquico en relación con la representación, a la que Husserl le da tanta importancia. Husserl la enuncia, readecuando la terminología brentaniana que dice "fenómenos psíquicos" por "vivencia intencional": ellas "o son representaciones o descansan en representaciones"; o que "nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada representado o temido si no es representado."[23] Heidegger se limita a demostrar que ellas se refieren al "acto" de la

[21] Cf. Heidegger, M.; **Diss**, S. 116.

[22] Brentano, F.; **Psychologie vom empirischen Standpunkt**, Hrsg. O. Kraus 1924/25 Bd. II, S. 33; cit. por Heidegger, M.; **Diss**, S. 116; por Husserl en LU V, § 10, S. 380 (p. 491).

[23] Husserl, E.; **LU V**, § 23, S. 443 (p. 532) y § 10, S. 383 (p. 493).

representación, y que éste es para Brentano psíquico[24]; tales leyes caen así en la esfera de la psicología. De este modo, a pesar de que Heidegger acota que Brentano busca darle otro significado a los conceptos tradicionales que utiliza[25], para él es claro que Brentano "desconoce la peculiaridad del objeto lógico frente a una realidad psíquica."[26]

Así, respecto del maestro de Husserl y del autor que lo introduce a la filosofía, el joven Heidegger no tiene el menor reparo en criticarlo, por lo menos en la esfera lógico-psicológica. Hay que agregar que sus argumentos son congruentes, en tanto se refieren a lo que realmente Brentano dice, y no a lo que Husserl puede descubrir desde su propia investigación como puntos coincidentes con esa reflexión. Sin embargo, no podemos dejar de ver en las palabras finales del parágrafo de la crítica a Brentano una cierta disculpa, en tanto que, al haber delimitado expresamente su investigación a un problema determinado, no le ha reconocido el valor a los descubrimientos de este lógico que tanto admira y sigue Husserl: "La tarea de una lógica del juicio no es poner en evidencia el 'modo' de la 'inexistencia intencional' del objeto, sino precisamente debe aprender a ver 'el objeto' del reconocimiento como **libre** de cualquier relación con una actividad 'mental' reconocente y estudiarlo y apreciarlo en su particular modo de realidad."[27]

4) El último autor que Heidegger analiza es Theodor Lipps. Lo expone según su esquema habitual: presentación general de su

[24] Cf. Heidegger, M.; **Diss**, § 17 "Vorstellung und Urteil".

[25] Cf, Heidegger, M.; **Diss**, S. 116.

[26] Heidegger, M.; **Diss**, S. 122: "... daß er die Eigentümlichkeit des logischen Gegenstandes gegenüber einer psychischen Realität verkennt."

[27] Heidegger, M.; **Diss**, S. 124: "Für eine Logik des Urteils besteht nicht die Aufgabe, die 'Weise' der 'intentionalen Inexistenz' des Gegenstandes aufzuzeigen, sondern sie muß gerade den 'Gegenstand' der Anerkennung als von jeder Beziehung zu einer anerkennenden 'seelischen' Tätigkeit frei sehen lernen und ihn in seiner eigentümlichen Wirklichkeitsweise studieren und würdigen."

teoría —en este caso se detiene en cada una de las tres **etapas** de su desarrollo— y exposición de la teoría del juicio en cada una de ellas. La pregunta que dirige esta parte de la investigación heideggeriana es si hay una verdadera evolución en la propuesta lógica de Lipps. Interesante para él será analizar cómo, a pesar que Lipps intenta reformular su teoría, permanece en el campo psicológico de la formulación del problema. Una dificultad adicional se agregará a la comprensión de esta evolución: Lipps utiliza en todo momento las mismas formulaciones, cambiando el **sentido** [Bedeutung] de los términos que emplea en cada una de las diversas etapas.

En nuestro caso, el mayor interés lo ofrece la presentación de la segunda y la tercera etapa de este desarrollo ya que a la primera de ellas se refiere la crítica de Husserl en las **Logische Untersuchungen**, crítica que Heidegger especialmente recoge. Es la primera vez que Heidegger se remite expresamente a la fuente husserliana, aunque aclarando que Husserl sólo conoce hasta la segunda etapa de Lipps[28]. En su juicio crítico, Heidegger alude al carácter psíquico que mantiene el concepto de validez en Lipps[29], y propone un acercamiento de Lipps a la filosofía trascendental —especialmente a Lask— para evitar la recaída en el psicologismo[30].

Finalmente, en la última parte de su trabajo, Heidegger expone los resultados de su examen crítico. A partir de un análisis de lo que es la pregunta —que se nos presenta obviamente como precursores a los del § 2 de **Sein und Zeit**—, llega el joven

[28] Cf. Heidegger, M.; **Diss**, S. 125 f. Referencia a las **LU**, Prolegomena, Cap III.

[29] Heidegger, M.; **Diss**, S. 150: "Gelten bedeutet auf dieser Stufe, psychische Nötigung hervorrufen, im erkennenden Ich ein Zwangsgefühl verursachen. Geltung ist psychische tatsächliche Notwendigkeit, 'logischer (d.i. psychischer) Zwang'."

[30] Heidegger, M.; **Diss**, S. 154: "Wäre das Urteil rein in die Transzendentalphilosophie hineingearbeitet, wie es mit großem Scharfblick neuestens Lask (Die Lehre vom Urteil. 1912) versucht hat, dann käme Lipps' Urteilstheorie nicht mehr als eine psychologistische in Frage."

Heidegger a la conclusión de que no se trata de que el psicologismo se equivoque en su apreciación de la lógica y su objeto propio, de que no lo comprenda o lo desconozca [verkennen]; más bien él "no conoce la 'realidad' lógica en absoluto", no es un mero interpretarla mal, sino "un propiamente no-conocer"[31]. Mientras en la investigación *lógica* del juicio se introduzcan elementos que consideren el juicio en tanto que *acto*, o se lo ponga en relación con *facultades* o *actividades del alma*, o se lo clasifique en relación a fenómenos psíquicos o se trate de demostrar su validez en relación a su necesidad, se estará cayendo en la forma de fundamentación psicologista, introduciendo así en el análisis las contradicciones que tal fundamentación por principio conlleva, las cuales aparecerán tarde o temprano, como demuestran los análisis del juicio.

En la recapitulación de las posiciones de los autores tratados, Heidegger vuelve a hacer una importante acotación sobre Brentano, la que, sin duda, va dirigida a la positiva interpretación que de él hace Husserl. Luego de reiterar su tesis básica que "la caracterización del juicio como clase fundamental de los fenómenos psíquicos es evidentemente psicologismo", agrega: "¡La clasificación de los fenómenos psíquicos, tal como la ha establecido Brentano, podría finalmente **como tal** ser certera y tener mucho de verdad! Pero, que una definición del juicio hallada por vía psicologista sea 'supuesta' **como tal** para la definición del juicio y de ella se espere una reforma de la **lógica**, eso sí debe ser considerado como manifiesto psicologismo."[32] Así, por una parte, a pesar de la aparente distancia con que trata a

[31] Heidegger, M.; **Diss**, S. 161: "[Der Psychologismus] **kennt die logische 'Wirklichkeit' überhaupt nicht** ..., sein Verkennen ist nicht bloßes **Mißkennen**, **sondern ein eigentliches Nicht-Kennen.**"

[32] Heidegger, M.; **Diss**, S. 163: "**Die Charakterisierung des Urteils als Grundklasse der psychischen Phänomene ist aber evident Psychologismus.** Die Klassifikation der psychischen Phänomene, wie sie Brentano festgelegt hat, könnte **am** Ende **als solche** zutreffen und viel des Richtigen enthalten! Daß aber eine auf psychologistischem Wege gefundene Urteilsdefinition für die Urteilsdefinition **überhaupt** 'supponiert' und von ihr eine Umgestaltung der **Logik** erwartet wird, darin ist ausgeprägter Psychologismus zu sehen."

Brentano, al parecer sí toma en consideración los aspectos positivos subrayados por Husserl; por otra parte, deja en claro que la vía de acceso a la lógica directamente a través de Brentano no es posible, la mediación husserliana en este caso no es sólo importante, es imprescindible.

Heidegger termina su tesis con un capítulo sobre las perspectivas de una doctrina lógica pura sobre el juicio. Aunque no queda más que negar la posibilidad psicologista de fundamentación por sus consecuencias relativistas, Heidegger señala que, si se considera una demostración [Beweis] en el sentido de la deducción, no se puede demostrar [beweisen] que junto a lo psíquico haya un ámbito de lógica pura, a lo más se puede mostrar [aufgewiesen: dejar ver, exhibir, revelar]. Una demostración exigiría lo que se pretende demostrar: las leyes de la lógica. En este contexto, a propósito del concepto de "Wirklichkeit" husserliano, Heidegger hace *por primera vez* una llamada a las **Ideen I**. La nota es un agregado previo a la edición de la tesis (1914), lo que nos permite asegurar que, *al momento de la ejecución de su tesis doctoral, Heidegger no conocía esta obra de Husserl* o al menos no la utiliza.

Singular importancia tiene el hecho anterior con relación a la tesis de la validez como la característica relevante de lo lógico. Si en ese momento el joven Heidegger tampoco tiene acceso a la propuesta husserliana, su situación es igual a la que describíamos respecto al artículo **Neuere Forschungen über Logik**. En el § 1 del último capítulo de su Dissertation, Heidegger retoma la exposición sobre "objetos lógicos y la validez". La pregunta que orienta aquí su investigación es sobre el objeto propio de la lógica y su naturaleza, pues "es el objeto de la lógica lo que precisamente debe primero ser encontrado **para** una posterior teoría lógica del juicio."[33] Heidegger comienza a buscar el objeto

[33] Heidegger, M.; **Diss**, S. 166: "Der Gegenstand der Logik soll ja gerade erst **für** eine nachfolgende logische Theorie des Urteils gefunden werden."

propio de la lógica utilizando un método que tiene extrema afinidad con el método husserliano de la variación, ya caracterizado más arriba. Manteniendo constante el juicio, hace variar el estado psíquico en el cual éste se produce. El residuo invariante le permite mostrar la independencia de lo lógico respecto de lo psíquico; pero más aún, le permite afirmar que lo lógico *no cae dentro de la forma de ser de lo psíquico*. El siguiente paso es variar la realidad espacio-temporal del objeto del juicio. El residuo alcanzado le permite afirmar que *éste tampoco tiene la forma de ser de lo físico*. El paso siguiente, más que una mostración es una afirmación. "Esto" idéntico que permanece constante en el juicio no puede tener la forma de ser de lo *metafísico* pues "lo metafísico **nunca** es reconocido con aquella inmediatez de la cual disponemos al descubrir el algo en cuestión."[34] Así, si lo lógico no tiene el carácter de ser de lo físico, ni de lo psíquico, ni de lo metafísico, sólo puede afirmarse su modo de existencia en tanto que valer: "Lotze ha encontrado para ella en nuestro léxico alemán la designación decisiva: junto a un 'eso es' hay un 'eso vale'. **La forma de realidad del factor idéntico puesto en evidencia en el proceso de juicio sólo puede ser el valer.**"[35] Lo lógico en el juicio lógico *vale*, pero no existe.

De este modo llega Heidegger a proponer la necesidad de introducir las categorías de la validez en lo lógico; tema absolutamente ajeno a Husserl en tanto que éste nunca se preocupa por plantear el tema del modo de ser de lo lógico. Husserl sólo señala la importancia de reconocer un ámbito ideal, puro, independiente y cerrado dentro de la lógica, núcleo desde el cual se funda no sólo la lógica como disciplina práctica sino también todo el edificio de la ciencia; la pregunta por su modo de existencia no

[34] Heidegger, M.; Diss, S. 170: "... weil das Metaphysische nie mit der Unmittelbarkeit erkannt wird, die uns beim Innewerden des fraglichen Etwas zu Gebote steht".

[35] Heidegger, M.; Diss, S. 170: "Lotze hat für sie in unserem deutschen Sprachschatz die entscheidende Bezeichnung gefunden: neben einem 'das ist' gibt es ein 'das gilt'. **Die Wirklichkeitsform des im Urteilsvorgang aufgedeckten identischen Faktors kann nur das Gelten sein.**"

es relevante[36]. A partir de la definición de esta forma de ser de lo lógico, Heidegger postulará una lógica pura basada en la validez en tanto que el sentido de lo lógico, retomando su solución para los juicios negativos, impersonales y existenciales.

En las palabras finales de su primer trabajo académico, Heidegger resalta el horizonte desde el cual se ha planteado su investigación, en las que se ha visto el hilo conductor con su filosofía posterior: "Y recién cuando sobre tal fundamento se haya establecido y desarrollado la lógica pura, será posible aproximarse con más seguridad a los problemas de la teoría del conocimiento y se podrá ordenar el ámbito total del 'ser' según sus diferentes modos de realidad, poner claramente de relieve sus particularidades y determinar con seguridad la forma del conocimiento de ellos y su alcance."[37]

Si queremos resumir los aspectos más importantes que en su trabajo de doctorado denotan la influencia de Husserl y su proyecto, debemos afirmar que la presencia de la obra husserliana se limita a los **Prolegomena** de las **Logische Untersuchungen.** Parece que Heidegger casi no hubiese leído las investigaciones mismas, pues el aspecto 'positivo' de la propuesta husserliana no

[36] Es necesario hacer aquí una importante matización respecto de la posición husserliana, que aunque no se preocupa del rango ontológico de los objetos lógicos —las significaciones—, sí les confiere un modo de existencia, el mismo que poseen los objetos matemáticos. Así, en el § 35 de las LU I, S. 110 (p. 291), referido a las significaciones "en sí" [Bedeutungen "an sich"] y a sus expresiones, Husserl señala: "Así como los números —en el sentido ideal presupuesto por la aritmética— no nacen y perecen con el acto de numerar; así como, por tanto, la serie infinita de los números representa un conjunto de objetos generales objetivamente fijo, rigurosamente delimitado por una ley ideal, así también sucede con las unidades ideales, puramente lógicas, los conceptos, las proposiciones, las verdades, en suma, las significaciones lógicas. Estas forman un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados o expresados."

[37] Heidegger, M.; Diss, S. 186 f: "Und erst wenn auf solcher Grundlage die reine Logik auf- und ausgebaut ist, wird man mit größerer Sicherheit an die erkenntnistheoretischen Probleme herantreten können und den Gesamtbereich des 'Seins' in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen gliedern, deren Eigenartigkeit scharf herausheben und die Art ihrer Erkenntnis und die Tragweite derselben sicher bestimmen können."

aparece en absoluto mencionada. Heidegger no trata de encontrar nuevas variantes en la corriente psicologista, se limita a constatar el psicologismo de autores ya así denominados en un ámbito específico: la teoría del juicio. Sus argumentos en lo esencial se remiten a señalar la confusión en que caen estos autores al no distinguir suficientemente entre el carácter del acto, y todo lo que a él se refiere, y el contenido de tal acto. No encontramos grandes variaciones respecto al planteo del tema en **Neuere Forschungen über Logik**. Siendo claro que el joven Heidegger no tiene acceso a las **Ideen I** sino una vez ya terminada la tesis, cabe nuevamente postular la hipótesis que su acercamiento a la interpretación de la validez como la forma de ser de lo lógico —con el consecuente acercamiento al neokantianismo, y el peligro de recaer en una interpretación normativa de la lógica, que Husserl ya ha demostrado como también psicologista— se debe a la necesidad de 'completar' un proyecto abierto por Husserl, pero que, hasta ese momento, no tenía claro una dirección de desarrollo posterior.

Cabe preguntarse, sin embargo, si existe acaso otra razón por la cual el joven Heidegger no adhiera al proyecto husserliano. En el hecho, Heidegger es alumno de H. Rickert y aunque expresamente quiere tomar distancia de las "interesantes y profundas investigaciones, que han surgido desde el suelo de la filosofía trascendental (*)"[38], ha seguido su propuesta en la vertiente de Lotze y E. Lask. Por otra parte, aunque biográficamente siga estrechamente vinculado a la Iglesia Católica y vea su futuro dentro de su magisterio, su influencia no es marcada. El tercer elemento a considerar es su relación con la tradición filosófica, especialmente con la filosofía griega, que la preocupación por una filosofía científica ha llevado a Husserl a dejar de lado. La pregunta por la forma de ser de lo lógico se encuentra clara-

[38] Heidegger, M.; **Diss**, S. 176: „Besonders gilt das gegenüber den interessanten und tiefdringenden Untersuchungen, die auf dem Boden der Transzendentalphilosophie(*) entstanden sind." La llamada (*) es a Rickert: **Das Eine, die Einheit und die Eins** (1911), a **Urteil und Urteilen** (1912) y especialmente al "bedeutsame größere Arbeit" de E. Lask: **Lehre vom Urteil** (1912).

mente en esta línea.

§ 6. La tesis de Habilitation: "La teoría de las categorías y de la significación de Duns Scoto."

El siguiente hito en la descripción de la relación de Heidegger con la fenomenología está marcado por su tesis de Habilitation **Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus.** Presentada en 1915, a excepción del último capítulo que es expresamente escrito como suplemento a la publicación, en 1916.

Nuestra pregunta se dirige ahora a analizar el carácter que toma la fenomenología en este trabajo en un momento en el que ya han aparecido las **Ideen I** (1913), es decir, cuando tenemos constancia que Heidegger conoce el programa fenomenológico husserliano en sus líneas fundamentales. A ello se agrega que Husserl recién ha llegado a ocupar la cátedra dejada vacante por el traslado de Rickert a Heidelberg —a la cátedra que con su muerte ha dejado vacía su maestro W. Windelband—, con lo cual realmente todavía no comienza el contacto *directo* entre ambos filósofos[1]. Nuestra tesis sobre la influencia husserliana en esta parte de la obra de Heidegger se podría dificultar por el hecho que el tema de Habilitation escogido por Heidegger es de carácter histórico-lógico, punto de vista que expresamente es objeto de una reducción especial en Husserl, la "epojé filosófica" de la cual se ocupa en el § 18 de las **Ideen I**[2].

Ahora bien, si pudiese subsistir todavía la menor duda acerca del carácter que tiene el concepto de "Geltung" en la obra del joven Heidegger hasta aquí analizada, ésta se despeja ya en el Prólogo de este trabajo. Es cierto que el predicado 'validez' [Geltung]

[1] Husserl comienza su actividad académica en Freiburg en el semestre de verano de 1916 dando "Introducción a la filosofía", un "Ejercicio en conexión con las Meditaciones de Descartes" para principiantes y un seminario para avanzados: "Problemas escogidos de fenomenología".

[2] Cf. **supra** p. 82 s. y p. 95 ss.

tiene un sentido lógico y epistemológico, que se acentúa especialmente en oposición a 'valor' [Wert], término reservado a la ética, especialmente a la axiología. Por ello pudiera permanecer la duda acaso el joven Heidegger utiliza el predicado 'es válido' en el sentido que actualmente le da la metalógica, es decir, en un sentido 'neutral' —equiparable, aunque no totalmente con el predicado metalógico 'es verdadero'—. En este específico sentido es utilizado algunas veces por Husserl en las **Logische Untersuchungen.** No obstante, no es éste el sentido en que Heidegger lo emplea. Como ya lo afirmamos, él lo pone expresamente en consonancia con la línea del concepto elaborado por Lotze, que encuentra gran resonancia en la filosofía neo-kantiana, especialmente con Rickert y Lask. Tal corriente es denominada usualmente "filosofía de los valores", denominación que hasta ahora nunca ha utilizado Heidegger para referirse a la posición que está sosteniendo —por lo que cabe plantearse la interrogante anterior—.

A) El tema del historicismo.

Heidegger le dedica a H. Rickert su trabajo de Habilitation "con la mayor gratitud y reconocimiento."[3] Lo que esta dedicatoria significa lo aclara el mismo autor: "La dedicatoria es expresión de deudor agradecimiento; aun conservando en plena libertad el propio 'punto de vista' ella desea manifestar el convencimiento de que el carácter de la filosofía de los valores, carácter que implica **conciencia de los problemas** y una **concepción del mundo,** está llamado a realizar un decisivo movimiento de avance y de profundización en el campo de la elaboración de problemas filosóficos. Su orientación **basada en la historia de las ideas** proporciona el terreno fecundo para una configuración creativa de

[3] Heidegger, M.; **Habil**, S. 190: "Heinrich Rickert in dankbarster Verehrung".

los problemas *a partir de la intensa vivencia personal.*"[4] A continuación agrega: "Permanece una prueba de ello la obra filosófica de un Emil Lask, al cual en este lugar queremos dirigir póstumamente una palabra de agradecido y fiel recuerdo en su tumba lejana de soldado."[5]

Es verdad que Heidegger puede estarse refiriendo a la filosofía de los valores en general —como la corriente a que adhieren personas que él respeta y con las cuales se siente deudor—, y que ese "convencimiento" sea también de un carácter general, pues, formalmente no dice que *él* considere su posición en esta línea; sin embargo, esta formulación del Prólogo deja la clara impresión de que en el siguiente trabajo es esa la línea que se ha de seguir. No obstante lo precavido y parco de la anterior interpretación, lo que sin lugar a duda podemos inferir de estas líneas introductorias son *los elementos que Heidegger considera relevantes en ese momento para una filosofía*, y que encuentra cumplidos en la propuesta de la filosofía de los valores —y, podemos agregar desde ya, que no encuentran enteramente su cumplimiento en la concepción husserliana de la fenomenología de ese momento. Heidegger mismo los subraya: "der **problembewußte, weltanschauliche** Charakter der Wertphilosophie" y su "**geistesgeschichtliche** Orientierung". Qué signifique el primer adjetivo nos los puede iluminar un texto ya mencionado, donde Heidegger critica la teoría lógico-matemática o logicista de Russell y

[4] Heidegger, M.; **Habil**, S. 191: "Die Widmung ist der Ausdruck schuldigen Dankes; sie will aber zugleich bei völlig freier Wahrung des eigenen 'Standpunktes' die Überzeugung bekunden, daß der **problembewußte, weltanschauliche** Charakter der Wertphilosophie zu einer entscheidenden Vorwärtsbewegung und Vertiefung der philosophischen Problembearbeitung berufen ist. Ihre **geistesgeschichtliche** Orientierung gibt einen fruchbaren Boden für das schöpferische Gestalten der Probleme aus dem starken persönlichen Erlebnis."

[5] Heidegger, M.; **Habil**, S. 191: "Das philosophische Schaffen eines **Emil Lask**, dem an dieser Stelle ein Wort dankbar treuen Gedenkens in sein fernes Soldatengrab nachgerufen sei, bleibt ein Beweis dafür."
Dejemos constancia que la dedicatoria a Rickert adquiere tras este Prólogo el carácter de una mera formalidad; en el hecho, después de este reconocimiento, lo que hace Heidegger es dedicar este trabajo a E. Lask.

Whitehead[6]. La utilización de determinados conceptos como base de una teoría pueden, más que aclarar los objetos que pretenden ordenar, obscurecerlos y ocultarlos de tal modo que su sentido profundo sea inaccesible. La logística, en ese caso, más que esclarecer los principios de la lógica a través de los "conceptos de funciones" [**Funktionsbegriffe**], los oculta. Una filosofía debe poder poner los problemas reales en una dimensión tal que permitan su planteamiento y su solución. Ser "consciente de los problemas" no significa meramente 'superarlos' sino que, permaneciendo en ellos, comprendiéndolos en su radicalidad, enfrentarlos. El segundo adjetivo que acentúa Heidegger es el carácter de concepción del mundo que tiene la filosofía de los valores. Sobre este punto volveremos más adelante. Bástenos por el momento destacar el rasgo positivo que tiene aquí este concepto para Heidegger, en relación al claramente negativo que tiene de él Husserl, en la **Philosophie als strenge Wissenschaft**. El tercer elemento que el autor acentúa es la orientación basada en la historia de las ideas, elemento de claro origen neo-kantiano y que recoge los aportes de Dilthey.

Estos tres momentos, que Heidegger subraya como fundamentales en la filosofía de los valores no se encuentran en absoluto en la fenomenología husserliana. Al adjetivo "conciente de problemas" Husserl opondrá su máxima "a las cosas mismas". La filosofía, en la medida que quiera ser ciencia estricta, no debe ocuparse de los problemas que a lo largo de su historia han aparecido como tales, pues no hay criterio científico para diferenciar los verdaderos problemas de los pseudo-problemas, aquellos que surgen al interior de una doctrina por una falta o un error en su planteamiento. Esto no significa, obviamente, que la filosofía no deba ocuparse de los verdaderos problemas, los que nacen del encuentro con las cosas mismas.

Una filosofía que quiera ser ciencia no puede tener tampoco el

[6] Cf. Heidegger, M.; **NFL**, S. 42. Cit. **supra** p. 134.

carácter de concepción del mundo [Weltanschauung]. Las cosmovisiones o concepciones del mundo —Husserl acentúa su pluralidad[7]— varían en el tiempo en tanto que son fruto de una época determinada, su 'sabiduría', aunque muchas veces útil o verdadera, es vaga e imprecisa, pues no posee una estructura *a priori* que garantice su validez universal. Las concepciones del mundo se contradicen entre ellas, pues nacen de grupos humanos distintos, con experiencias históricas diversas, respondiendo a circunstancias distintas. No se debe caer tampoco en el error de considerar la filosofía de la concepción del mundo como una idea imperfecta de una filosofía, que en su desarrollo alcanzará su fundamentación científica. A la concepción del mundo y a la filosofía de la concepción del mundo hay que oponer la idea de filosofía como ciencia estricta.

Sobre el tercer elemento que Heidegger acentúa —la orientación basada en la historia de las ideas de la filosofía de los valores— Husserl, en **Philosophie als strenge Wissenschaft**, acota en qué sentido se puede comprender la relación de la filosofía que quiera ser ciencia con la historia: "Es evidente que necesitamos la historia. Naturalmente no al modo del historiador, perdiéndonos en las conexiones de desarrollo de las grandes filosofías, sino para permitir que las filosofías mismas, de acuerdo con su contenido espiritual, nos inspiren. De hecho, de esas filosofías históricas, cuando sabemos contemplarlas penetrando en la comprensión del alma de sus palabras y teorías, nos llega una corriente de **vida** filosófica con toda la riqueza y vigor de las motivaciones vivas. Pero no nos haremos filósofos por medio de las filosofías. Atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia filosófica en una actitud ecléctica o en un renacimiento anacrónico, eso sólo conduce a vanas tentativas. **El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los**

[7] Cf. para lo siguiente: Husserl, E.; **Philosophie als strenge Wissenschaft**, "Historizismus und Weltanschauungsphilosophie", SS. 323 - 341 (pp. 85 - 109).

problemas."[8]

Demás está agregar que Husserl desacredita cualquier forma de "configuración creativa de los problemas *a partir de la intensa vivencia personal.*"[9] De ella, por más profunda que sea, y elaborada con el más refinado método lógico de las ciencias estrictas, sólo se sigue una concepción del mundo; la cual, siendo fruto de un momento de la vida espiritual de la humanidad, quedará superada al ampliarse ese horizonte vital, de sabiduría, de cultura[10]. La filosofía como ciencia es impersonal, sus colaboradores no necesitan sabiduría, sino talento para la teoría.

Así, aunque Heidegger termina el Prólogo agradeciendo a Husserl, parece ser que su trabajo de Habilitation está planteado en las antípodas de lo que éste considera un trabajo filosófico, es decir, fenomenológico. Pero, por extraño que pueda parecer después de lo manifestado en el Prólogo, Heidegger afirma al final de la Introducción: "Para una verdadera comprensión de esta característica fundamental de la psicología escolástica creo particularmente necesario el estudio filosófico, más exactamente fenomenológico, de la literatura de teología moral, de la mística y de la ascética."[11]

¿Cómo produce Heidegger la síntesis entre posiciones que aparecen tan contrapuestas?. Qué entiende aquí por 'fenomenología' y por 'fenomenológico' es, entonces, nuestra pregunta.

[8] Husserl, E.; **Philosophie als strenge Wissenschaft**, S. 340/1 (p. 107/8).

[9] Heidegger, M.; **Habil**, S. 191: "Ihre **geistesgeschichtliche** Orientierung gibt einen fruchbaren Boden für das schöpferische Gestalten der Probleme aus dem starken persönlichen Erlebnis."

[10] Cf. Husserl, E.; **Philosophie als strenge Wissenschaft**, S. 330/1 (p. 95).

[11] Heidegger, M.; **Habil**, S. 205: "Für die entscheidende Einsicht in diesen Grundcharakter der scholastischen Psychologie halte ich die philosophische, genauer: phänomenologische Durcharbeitung des mystischen, moraltheologischen und asketischen Schrifttums der mittelalterlichen Scholastik für besonders dringlich."

En la Introducción —"Necesidad de una consideración de la historia de los problemas de la escolástica"[12]— expone Heidegger su posición ante la ciencia historiográfica y la historia de la filosofía. Lo especial de esta última radica, no en ser **historia** de la filosofía sino en ser historia de la **filosofía**. Así, aunque necesaria e incluso imprescindible la labor del historiador, no excluye el trabajo del filósofo, antes bien aquella es condición previa, mas no suficiente para la reflexión filosófica. Las razones de esta especial relación de la filosofía con su historia —no comparable con la relación que tiene, por ejemplo, la matemática con su historia— son, según Heidegger, de diversa naturaleza. La primera es su concepción del papel del filósofo respecto a esa filosofía. Siendo su función y valor en la cultura, más que una materia científica, un valor **vital [Lebenswert]**, el rol del filósofo no es comparable al del científico. "Al mismo tiempo, la filosofía vive en tensión con la personalidad viviente, de cuya profundidad y plenitud vital adquiere su contenido y el valor que ella reclama. Por ello, generalmente, cada concepción filosófica se origina en una toma de posición personal del filósofo en cuestión."[13] Cita la fórmula de Nietzsche "**Trieb, der philosophiert**" ["impulso que filosofa"]. ¿Qué decir respecto a esta afirmación de la importancia del filósofo y su situación? Pocas veces se lo ha afirmado con tanta radicalidad. Nada tiene en común con la labor "incógnita" o "imparcial" que se supone [Husserl] al científico.

A continuación Heidegger delimita esta afirmación, desligando los problemas filosóficos 'en sí' mismos de la situación religiosa, política y cultural en las cuales se origina, o más aún, por las

[12] Heidegger, M.; **Habil**, S. 193: "Notwendigkeit einer problemgeschichtlichen Betrachtung der Scholastik".

[13] Heidegger, M.; **Habil**, S. 195/6: "Die Philosophie lebt zugleich in einer Spannung mit der lebendigen Persönlichkeit, schöpft aus deren Tiefe und Lebensfülle Gehalt und Wertanspruch. Zumeist liegt daher jeder philosophischen Konzeption eine persönliche Stellungnahme des betreffenden Philosophen zugrunde."

que se origina. "Si bien los momentos religiosos, políticos y, en un sentido más estrecho, culturales de una época son imprescindibles para la comprensión de la **formación** y de la determinación histórica de una filosofía; sí se puede prescindir de estos momentos, desde el punto de vista de un interés estrictamente filosófico, que como tal gira sólo en torno a los problemas en sí."[14]

Pero, ¿cómo compatibilizar, por una parte, lo "unentbehrlich", lo "imprescindible" del comprender la situación que origina un pensamiento y, por otra, aprehender lo propio del problema?. ¿Cabe hablar de un núcleo ideal de problemas, ahistóricos, parasituacional de la filosofía?. Heidegger nos responde con una imagen de lo que son para él en ese momento los problemas filosóficos y sus soluciones: "**El tiempo**, comprendido aquí como categoría **histórica**, **es de cierto modo *desconectado*** [ausgeschaltet]. Las distintas soluciones adoptadas ante el problema confluyen, orientadas de forma centrípeta hacia el problema en sí."[15]

La figura es muy interesante: un núcleo de problemas 'en sí' mismos a los cuales se accede desde todas las regiones de la Humanidad y tiempos de la Historia, convergiendo a su solución. ¿La imagen de una esfera histórica con un centro siempre ahora y aquí?. Esta figura podría encerrar la postulación heideggeriana de la cientificidad de la filosofía que conviniese a las condiciones impuestas por Husserl a la filosofía que pretende ser ciencia estricta, si se entiende por una parte que los problemas a los que se refiere son los que brotan de "las cosas mismas"; e igualmente importante, que las soluciones válidas no lo son porque

[14] Heidegger, M.; **Habil**, S. 196: "Wenn auch die religiösen, politischen und im engeren Sinne kulturellen Momente einer Zeit unentbehrlich sind für das Verständnis der **Entstehung** und der historischen Bedingtheit einer Philosophie, so kann doch im rein philosophischen Interesse, das sich als solches eben nur um die Probleme **an sich** bewegt, von diesen Momenten abgesehen werden."

[15] Heidegger, M.; **Habil**, S. 196: "**Die Zeit, als historische** Kategorie hier verstanden, **wird gleichsam ausgeschaltet.** Die verschiedenen verwandten Problemlösungen treten, zentripetal auf das Problem an sich gerichtet, zusammen."

provengan de una determinada experiencia del mundo "verdadera", sino porque hay un principio *a priori*, ideal, en virtud del cual se ordenan en una ciencia posibles verdades de facto[16]. La ciencia historiográfica —ciencia de *factos* [Tatsachenwissenschaft]— sería para Heidegger aquella llamada a entender la situación desde la cual surge un pensamiento; la filosofía, en cambio, a encarar las diversas soluciones a sus problemas propios, desde una perspectiva sistemática; una división del trabajo.

Ahora bien, lo propio de la filosofía moderna es la conciencia del método, la conciencia del modo cómo abordar los problemas, conciencia que por otra parte es reflejo de la cultura en que esta filosofía nace y se inserta; tal conciencia no se encuentra en la filosofía medieval. ¿Se puede decir que ella carece totalmente de una conciencia del método?. En el sentido moderno, trascendental, en tanto que conciencia de las condiciones de posibilidad de la puesta en cuestión de un objeto, sin duda; pero se puede concebir el concepto de método en otro sentido: "No es sólo al saber acerca de estos **principios** a lo que se hace referencia, sino propiamente **al conocimiento de la relación entre estos principios y aquello de lo cual son principios.** No sólo es importante el 'que' [das Daß: el que haya la relación de principio] y el 'qué' [das Was: qué principios intervienen en esa relación], sino el 'cómo' [das Wie: cómo se establezca] de la relación de principio. De ahí se deduce el **método** como forma de la unidad de contenido de la esfera del conocimiento."[17] Es decir, un concepto que no

[16] Se podría interpretar en este sentido el llamado de Husserl a no dejarse llevar por prejuicios sino a buscar en todas las corrientes filosóficas las intuiciones que proceden de las "cosas", aunque sin confundir las supuestas 'cosas' de una corriente filosófica con lo dado a la intuición inmediata. Husserl dice: "Para el que está verdaderamente libre de prejuicios es indiferente que una afirmación proceda de Kant o de Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholz o de Paracelso. No es imprescindible ver con los propios ojos; pero es preciso no explicar lo visto por la coacción de los prejuicios." [**Phil. als strenge Wiss.**, S. 341 (p. 108)].

[17] Heidegger, M.; **Habil**, S. 201: "Nicht nur das Wissen um diese **Prinzipien ist gemeint**, sondern recht eigentlich **die Kenntnis des Zusammenhangs zwischen ihnen und dem, wofür sie Prinzipien sind.** Nicht nur auf das Daß und Was, sondern auf das Wie des prinzipiellen Zusammenhangs kommt es an. So ergibt sich die Methode

busca la aclaración empírico-genética sino que trabaja más bien con "realidades metafísicas", en los problemas mismos, sin atender a las condiciones de inteligibilidad del objeto en cuanto tal. "Pero a pesar de estas 'inclusiones' metafísicas, que se entienden a partir de la postura global del pensar escolástico, y que como tales neutralizan la 'reducción fenomenológica' —o más exactamente la imposibilitan—, *en el tipo escolástico de pensamiento yacen ocultos momentos de reflexión fenomenológica; es en él donde quizás se los encuentre con mayor fuerza.*"[18]

De este modo abrupto integra Heidegger el tema fenomenológico en su Introducción. Si bien Husserl no ha caracterizado la reducción en términos genéticos —todavía—, Heidegger intuye bien que éste es uno de sus componentes principales, en tanto que, finalmente, toda reducción será la búsqueda del invariable, origen del sustrato donde ésta se aplique. En este sentido, es siempre "genética". En este sentido también, en la intención husserliana la fenomenología no es el momento de rompimiento con la tradición moderna, con la filosofía trascendental, sino más bien su culminación[19]. Así, la fenomenología como modo de comprensión de un problema, ligado a un período de la historia de la cultura es "neutralizada", "abolida", se "supera" [aufheben] la posibilidad de la reducción fenomenológica. Esta superación toma el carácter de imposibilidad. Se torna imposible aplicar un principio de la filosofía moderna a la comprensión de un problema medieval.

als Form der inhaltlichen Einheit der Erkenntnissphäre."

[18] Heidegger, M.; **Habil**, S. 202: "Aber trotz dieser metaphysischen 'Einschlüsse', die von der Gesamteinstellung des scholastischen Denkens aus verständlich werden und als solche die 'phänomenologische Reduktion' aufheben, genauer, unmöglich machen, liegen doch im scholastischen Denktypus Momente phänomenologischer Betrachtung verborgen, vielleicht gerade bei ihm am stärksten."

[19] Recordemos el conocido pasaje del § 62 de las **Ideen I**, S. 148 (p. 142/3): "Se comprende, pues, que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes; luego, dentro del psicologismo de la escuela de Locke, vuelve Hume a pisar casi en sus dominios, pero a ciegas. Y mucho más la divisa de Kant, cuyas máximas intuiciones sólo nos resultan del todo comprensibles cuando nos hemos puesto perfectamente en claro lo peculiar del dominio fenomenológico."

En cambio, Heidegger encuentra un lugar para la "reflexión fenomenológica" [phänomenologische Betrachtung: consideración]. Está proponiendo así una distinción fundamental; por una parte, la fenomenología de origen husserliano —de la cual se dice que no tiene lugar en esta investigación—, por otra, la posibilidad de un cierto modo de observación, de reflexión que se caracteriza como "fenomenológica". Con esto está Heidegger proponiendo ya en este momento una posibilidad de la fenomenología que no sea contemplada por Husserl, pero que se atenga a las intuiciones de su creador. Una posibilidad que queda allende la reducción fenomenológica; es decir, allende a lo que Husserl está considerando desde 1906 como el *único* camino de acceso al terreno propio de la fenomenología y, por ende, el único medio que posee la filosofía para concretar su propósito de convertirse en ciencia estricta.

Las dificultades que conlleva el sacar a luz los momentos "ocultos" de "reflexión fenomenológica" en el modo de pensar escolástico, las expone Heidegger referidas al tema específico de su Habilitation, el de la lógica de la escolástica, concretamente, la doctrina de las categorías. Por una parte, este tema es considerado a partir de Kant piedra angular de la lógica moderna. Por otra, la lógica escolástica se ha considerado hasta ahora sólo desde la perspectiva de la sofisticada silogística [spitzfindige Syllogistik] y como mera reproducción [Abbild] de la lógica aristotélica. Sin embargo, propone Heidegger, el investigarla desde la perspectiva moderna de los problemas lógicos muestra otras perspectivas. Elige entre el espectro de pensadores medievales a Duns Scoto, "el más lúcido de todos los escolásticos"[20] —según el decir de Dilthey, que Heidegger cita— por razones que, a primera vista, poco tienen que ver con el método que persiga convertir a la filosofía en ciencia estricta. "El acercamiento (haecceitas) a la vida real, a su multiplicidad y sus inherentes

[20] Heidegger, M.; **Habil**, S. 203: "... den 'scharfsinnigsten aller Scholastiker'."

posibilidades de tensión que él ha encontrado es mayor y más fino que el de todos los escolásticos anteriores. Pero, al mismo tiempo y con la misma facilidad sabe pasar de la plenitud de la vida al mundo abstracto de las matemáticas."[21] Heidegger ve en la cercanía a la vida real y en la facilidad con que Scoto accede a diversas esferas del ente, las condiciones para una "elaboración de los problemas lógicos de sentido y de validez"[22]. De más está hacer notar el sentido que le da aquí Heidegger a estos términos. Se trata, entonces, no de poner los problemas de la lógica medieval al modo moderno, sino de elevar una investigación puramente histórica al nivel de una reflexión filosófica sistemática.

Este es el único trabajo que considera Heidegger en ese momento factible. La posibilidad de una "historia de la lógica escolástica en el medioevo", que sea valiosa filosóficamente, requerirá de una clara exposición de los últimos y difíciles problemas de la lógica y la metafísica aristotélica (Lask); y del integrar la psicología escolástica a la perspectiva lógica, no como una forma de recaer —ahora de modo 'historicista'— en un psicologismo ya superado, sino de redescubrir elementos de algún modo perdidos: "... y la psicología escolástica, precisamente por no estar enfocada hacia lo real psíquico dinámico-fluyente, en los problemas de principio guarda una orientación objetual-noemática; una circunstancia que facilita la consideración de los fenómenos de la intencionalidad."[23] Heidegger agrega explícitamente en una nota la relación que supone esto con Husserl. Los términos, después de lo que hemos

[21] Heidegger, M.; **Habil**, S. 203: "Er hat eine größere und feinere Nähe (haecceitas)zum realen Leben, seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeit gefunden als die Scholastiker vor ihm. Zugleich weiß er sich aber auch mit derselben Leichtigkeit aus der Fülle des Lebens weg in die abstrakte Welt der Mathematik zu wenden."

[22] Heidegger, M.; **Habil**, S. 203: "Bearbeitung logischer Sinn- und Geltungsprobleme".

[23] Heidegger, M.; **Habil**, S. 205: "... daß die scholastische Psychologie gerade bei ihrem Nichteingestelltsein auf das dynamisch-fließende Realpsychische in den prinzipiellen Problemen gegenständlich-noematisch orientiert bleibt, ein Umstand, der die Blickrichtung auf die Phänomene der Intentionalität weitgehend begünstigt."

analizado, no deben extrañarnos, pues sintetiza exactamente la tensión entre los polos que ya hemos observado. Haciendo mención a su trabajo de doctorado, agrega: Allí "se señala la importancia decisiva de Husserl para la exposición de las Ideas de una 'Lógica pura', cuyo campo de objetos debe aun ser más ampliamente problematizado con respecto a su forma de realidad. Esto sólo será posible con los medios sistemáticos de una filosofía cuya orientación sea en sus principios, concepción del mundo."[24]

Ahora se puede comprender mejor el propósito heideggeriano. Busca la síntesis de una filosofía que contenga un núcleo de principios estrictamente científicos —aquí su encuentro con Husserl y su proyecto de una "lógica pura", que se suma a su propia vocación por la matemática y la lógica—; tal filosofía debe ser capaz de recuperar la experiencia que se encuentra en la tradición filosófica —he aquí su conexión con la filosofía de la concepción del mundo de Dilthey y, en el aspecto biográfico, su relación con la Iglesia Católica—; pero, esta filosofía debe ser capaz de recuperar el ámbito de la vida, de la experiencia vital, y de ser posible, de iluminarla desde la razón. En este elemento encontramos la relación del joven Heidegger con la filosofía de los valores y por su intermedio con el neokantianismo; en el terreno biográfico encontramos la búsqueda de un momento de consistencia y permanencia en una situación de cambios profundos en la historia europea, como fue el período preguerra, con la decadencia y posterior desaparición del orden monárquico por la derrota de los imperios en la Primera Guerra Mundial. Ahora bien, la mera intención de reunir en una filosofía elementos en principio tan dispares no significa que desaparezcan sus profundas contradicciones; la obra de esta época de Heidegger adquiere así un fuerte elemento de tensión interna —a veces de contradicción—

[24] Heidegger, M.; **Habil**, S. 205 nota 10: "... wo auf die entscheidende Bedeutung Husserls für die Herausstellung der Ideen einer 'reinen Logik' hingewiesen ist, deren Gegenstandsbereich hinsichtlich seiner Wirklichkeitsform allerdings noch weiter zum Problem gemacht werden muß. Das läßt sich jedoch nur ermöglichen mit den systematischen Mitteln einer prinzipiell weltanschaulich orientierten Philosophie."

que le otorga un manifiesto carácter de *proyecto*. Lo admirable de ella es que, en vez de buscar una salida fácil adhiriéndose a cualquiera de las doctrinas en pugna o intentar una solución ecléctica, se quede en los problemas, mantenga la tensión de la contradicción como motor de su propia reflexión[25]. En este sentido, su trabajo es *fenomenológico*.

B) La fenomenología y la investigación sobre Duns Scoto.

En la primera parte de su trabajo de Habilitation, Heidegger expone la doctrina de las categorías de Duns Scoto siguiendo el Tratado **De modis significandi**[26] basándose primero en las categorías del uno y de la verdad. Al centrar nuestro análisis no tanto en la forma cómo Heidegger expone la doctrina escolástica, ni en

[25] Los más dispares juicios se han vertido con respecto al valor de este intento heideggeriano. Grabmann, a quien Heidegger cita en la Introducción de este trabajo dice: " [das scharfsinnige Buch von Heidegger] ... hat das Gerippe des mittelalterlichen Textes mit Fleisch und Blut lebendiger Gegenwartsphilosophie umkleidet. Besonders hat Heidegger es verstanden und vermocht, den mittelalterlichen Autor in die Formen der Philosophie Husserls, in die Terminologie der Phänomenologie einzufügen" [en: M. Grabmann, **Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik**, München 1926, S. 146.] W. Benjamin, en cambio: "Ich habe das Buch von Heidegger über Duns Scotus gelesen. Es ist unglaublich, daß sich mit so einer Arbeit, zu deren Abfassung nichts als großer Fleiß und Beherrschung des scholastischen Lateins erforderlich ist und die trotz aller philosophischen Aufmachung im Grunde nur ein Stück guter Übersetzerarbeit ist, jemand habilitieren kann. Die nichtswürdige Kriecherei des Autors vor Rickert und Husserl macht die Lektüre nicht angenehmer ..." [Brief an G. Scholem vom (ca.) 1.12.1920; en: Benjamin, W.; Briefe. hrsg. von G. Scholem u. Th. W. Adorno, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1966, S. 252]. Sin embargo, Benjamin cambia su juicio rápidamente. En enero de 1921 escribe a Scholem: "... daß die Schrift von Heidegger doch vielleicht das Wesentlichste scholastischen Denkens für mein Problem -übrigens in ganz undurchleuchteter Weise- wiedergibt..." [Ibid, S. 252].

[26] El trabajo de Habilitation tiene por objeto principal el **Tratado De modis significandi** de la **Grammatica speculativa** que Heidegger supone de Duns Scoto. Posteriormente, en 1920, la crítica ha confirmado que se trata de un texto del scotista Magister Thomas von Erfurt. Cf. M. Grabmann, **Mittelalterliches Geistesleben**, ibid, S. 117 ff. Además, Pöggeler, O.; **Der Denkweg M. Heideggers**, S. 300 nota 2; Lehmann, K.; "**Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften M. Heideggers (1912 - 1916)**", S. 355 nota 143; Müller, J.P.; "**Zum gegenwärtigen Stand der Opera omnia des Johannes Duns Scotus**", en: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg (Schweiz) 1976, S. 210 - 218.

las influencias que a tal presentación se le pudiesen atribuir[27], sino en la presencia del proyecto husserliano y su idea de fenomenología, y en el modo cómo ésta es asumida por Heidegger, los diferentes capítulos del trabajo de Habilitation presentan para nosotros diverso interés, pues en ellos no se refleja de igual manera la influencia husserliana.

1. El sistema de las ciencias.

Heidegger comienza su exposición distinguiendo en el concepto de "sistema de las ciencias" una orientación que determina tal sistema según el orden de las ciencias que en un momento histórico determinado existen. Agreguemos, en el sentido que para Husserl tiene el término "Weltanschauung". "Un sistema de la ciencia tal puede pasar a ser, en su época, de suma importancia; puede [también] ser para la historia de las ideas un método fructífero para la caracterización de un período cultural; [pero] desde un punto de vista estrictamente teórico, considerando su contenido, deberá estimársele como de escaso valor."[28]

¿Cómo postular un 'sistema' de las ciencias que abarque *todas* las ciencias, las actuales, las que se crearán en el futuro, las posibles?. Pero, la postura del problema no es la husserliana; Heidegger no está interesado en investigar el tema en sí, sino que busca justificar las bases metodológicas de cientificidad de su investigación. Así, si bien es cierto que la sistemática y la teoría de las ciencias es materia de la filosofía, es justamente por sus transformaciones a lo largo de la historia que parece no estar en condiciones de proporcionar tal sistema. En el hecho, asegura Heidegger, este sistema es posible "... si no se exige de

[27] Cf. para ello, por ejemplo: Gudopp, W.-D.; **Der junge Heidegger**. Cap. II y III.

[28] Heidegger, M.; **Habil**, S. 208: "Ein solches System der Wissenschaft kann zu seiner Zeit praktisch höchst bedeutsam werden, es mag geistesgeschichtlich ein fruchtbares Mittel der Charakteristik einer Kulturepoche sein; rein theoretisch, seinem Gehalt nach betrachtet, muß es als geringwertig veranschlagt werden."

él más de lo que puede ofrecer. No pretende dar más que un esbozo de las posibles ramas principales de las ciencias y del modo de sus relaciones, un andamiaje en el cual se puedan entonces incluir las nuevas formaciones."[29]

Aunque Heidegger no pretende desarrollar el problema en toda su amplitud, propone un resumen de las diversas posiciones a partir de las cuales se pueden organizar las ciencias. Hay divisiones de las ciencias que se fundan en el fin [Zweck] de las ciencias particulares ("ciencias teoréticas y prácticas"). Se las puede ordenar según el *método;* ya sea según el modo cómo logran su conocimiento, es decir, según su método de investigación; o clasificarlas según el modo de exposición del conocimiento alcanzado, es decir, según la metodología de su exposición ("ciencias generalizadoras o individualizadoras"). Finalmente, se las puede ordenar según el campo de objetos que ocupan y la forma de realidad de cada uno de ellos ("ciencias ideales y reales"). Para los fines que él persigue, la última clasificación es la que más se adapta a ellos[30]. Pero, como de hecho diversas ciencias comparten un mismo campo de objetos pero desde diferentes "puntos de vista", es necesario también preguntarse por aquel específico a tratar. Así, el campo de objetos [**Gegenstandsgebiete**] a investigar será el que se conoce con el nombre de "doctrina de las categorías" [**Kategorienlehre**] y el punto de vista, la posición de Duns Scoto; es decir, en tanto ellas representan la caracterización categorial de un ámbito determinado dentro de los ámbitos posibles de la realidad. En ese sentido, las categorías aristotélicas —que son las que Scoto transmite— "sólo aparecen como una **determinada clase de un determinado ámbito** y no como las categorías por an-

[29] Heidegger, M.; **Habil**, S. 209: "... wenn nicht mehr von ihm verlangt wird, als es leisten kann. Es soll gleichsam nur einen Aufriß der möglichen Hauptgruppen der Wissenschaften und der Art ihrer Beziehungen geben, ein Fachwerk, in das dann Neubildungen eingetragen werden können."

[30] Cf. Heidegger, M.; **Habil**, S. 210: "Das Prinzip der Auswahl unter den verschiedenen Klassifizierungen ergibt sich aus dem, was diese Einteilung für unsere Aufgabe der Verständnisgrundlegung leisten soll."

tonomasia."[31]

Si hemos retomado este excurso de Heidegger sobre el sistema de la ciencia ha sido para poner en evidencia la distancia que lo separa de la posición husserliana, aun cuando éste es un tema fundamental para Husserl, en tanto que de él arranca la posibilidad de postular una ciencia filosófica. Este es el ángulo desde el cual Husserl critica el psicologismo y el historicismo. Heidegger parece aceptar sin reparos la crítica al psicologismo, no así tan claramente la crítica dirigida contra el historicismo. En la anterior clasificación no parece estar recogida la posición husserliana de una sistemática de la ciencia a partir de una idea rectora, de la "idea de ciencia", desde la cual propone Husserl su clasificación de las ciencias[32].

2. Los trascendentales Unum y Verum. La intencionalidad.

El primer trascendental que Heidegger analiza como categoría de realidad de una región determinada es el **Unum**[33]. Lo pone en relación a la realidad natural y a la metafísica, y también como principio de las matemáticas. Analiza una serie de problemas relacionados con esta categoría: su relación con los otros trascendentales, especialmente con el **Ens**, en tanto que éste último es condición de posibilidad del conocimiento de los objetos [Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt][34]; el sentido de la analogía; por supuesto, los problemas

[31] Heidegger, M.; Habil, S. 211: "... daß die Aristotelischen Kategorien nur als eine bestimmte Klasse eines bestimmten Bereiches erscheinen und nicht als die Kategorien schlechthin."

[32] Cf. Husserl, E.; LU Prolegomena, §§ 62 - 64.

[33] Cf. Heidegger, M.; Habil, Erster Teil, Erstes Kapitel: "Das Unum, die mathematische, die Natur- und die metaphysische Wirklichkeit", SS. 214 - 265.

[34] Dada la importancia que el tema del ser adquiere en el posterior desarrollo de la filosofía de Heidegger, recojamos las principales tesis sobre el Ens que aparecen en este capítulo:
1. "Alles und jedes ist ein Gegenstand" [S. 214];
2. "das Gegenständliche [= Ens] hat noch keine nähere kategoriale Bestimmung" [S. 241]; es ist "Kategorie der Kategorie" [S. 215];

matemáticos relacionados: el de la cantidad, el del número, el de la medida, el del continuo, el de la heterogeneidad; también otros no tan directamente relacionados, como las formas de la existencia real y el uno, su relación con la temporalidad, etc. Para nuestro propósito baste aquí señalar que Husserl no aparece mencionado en absoluto ni se consideran sus investigaciones sobre el número[35], o su importante investigación III, "Sobre la teoría de los todos y las partes."[36] El filósofo "moderno" que pondrá Heidegger como representante de la investigación sobre lo uno será H. Rickert[37].

El segundo capítulo de la primera parte lo denomina Heidegger "El Verum, la realidad lógica y la psíquica."[38] Siguiendo la doctrina medieval, Heidegger se ocupa de este trascendental, según el cual un objeto en cuanto es un objeto, es un objeto verdadero. Ya al comienzo de este capítulo coloca esta categoría en relación con la filosofía trascendental: "La filosofía trascendental ha encontrado para esta relación la más acentuada expresión: el objeto sólo es objeto en tanto objeto del conocimiento; el conocimiento es sólo conocimiento en tanto conocimiento del objeto. No

también lo denomina "die Urkategorie des Gegenständlichen" [S. 219];
3. "Dieses Ens gehört zu den maxime scibilia", entre el cual se deben comprender a) "das uranfänglich Gewußte", en sentido más bien lógico; b) en un sentido "erkenntnispsychologisch" [S. 215];
4. El Ens es "ein Letztes, Höchstes" [S. 215]; es un "Trascendens", en tanto que tal es "konvertibel" [con los otros trascendentales: Unum, Verum, Bonum] [S. 216].
5. Heidegger acentúa también el hecho percibido por Hegel como un "unvermeidliches Unglück": el "Kreisbewegung des Denkens". "Keines der Transcendentien kann aufgezeigt werden (manifestari, nicht demonstrari), ohne daß man sich im Kreis bewegt" [S. 216 f.]. Cf. Bast, R.A.; Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers, S. 11.

[35] Cf Husserl, E.; Philosophie der Arithmetik. I, 1891. Texto del período que Husserl mismo denomina psicologista.

[36] Husserl, E.; LU III.

[37] Cf. Heidegger, M.; Habil, SS. 218, 231, 253. Especialmente su obra: Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes (1911/12).

[38] Heidegger, M.; Habil, Erster Teil, Zweites Kapitel: "Das Verum, die logische und die psychische Wirklichkeit", SS. 265 - 289.

hay objeto sin sujeto y viceversa."[39] Así, retoma la noción scotiana de los modos de relación respecto del conocimiento, aunque los explica a partir de posiciones de la filosofía contemporánea. El primero es la relación de determinabilidad [Bestimmbarkeit]. Y la explica a través de Lask: "El objeto determinable sufre a través del conocimiento un **amoldamiento** [Formung]. La forma es precisamente el factor que confiere la determinación. Determinabilidad es **'afectabilidad'** ['Betreffbarkeit': el poder potencialmente ser afectado] (Lask) por medio de la forma. Determinación es **'haber sido afectado'** ['Betroffenheit'] por medio de la forma. De esta manera al objeto le recae algo desde el conocimiento."[40] El segundo es la verdad de la "simplex apprehensio". En este caso hace una llamada a las **Ideen I** de Husserl, a su concepto de intuición individual y categorial[41]. El tercer modo de relación respecto del conocimiento es la posibilidad del conocimiento de la **falsedad** del objeto, es decir del **juicio**. La exposición retoma sin variaciones la teoría de la validez como el sentido de lo lógico, en la que consiste el núcleo de su trabajo de doctorado. Subrayemos con una cita su posición: "La idea de la inmanencia, bien comprendida, no suprime la realidad y no volatiliza el mundo exterior hasta transformarlo en un sueño, sino que precisamente por ***la primacía absoluta del sentido valente*** se desacreditan todas las teorías fisiológicas y económico-pragmáticas del conocimiento, y es irrevocablemente fundamentada ***la validez***

[39] Heidegger, M.; Habil, S. 266: "Die Transzendentalphilosophie hat für dieses Verhältnis den schärfsten Ausdruck gefunden: der Gegenstand ist nur Gegenstand als Gegenstand der Erkenntnis; Erkenntnis ist nur Erkenntnis als Erkenntnis des Gegenstandes. Kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt."

[40] Heidegger, M.; Habil, S. 267: "Der bestimmbare Gegenstand erleidet durch die Erkenntnis eine **Formung**. Die Form ist ja der die Bestimmtheit verleihende Faktor. Bestimmbarkeit ist 'Betreffbarkeit' (Lask) durch Form. Bestimmtheit ist 'Betroffenheit' durch Form. Auf diese Weise fällt dem Gegenstand von der Erkenntnis her etwas zu."

[41] Cf. Heidegger, M.; Habil, S. 268.

absoluta de la verdad, la auténtica objetividad."[42] Como se ve, Heidegger mantiene aquí la tensión entre los elementos a que llamábamos antes la atención. Lo que se puede afirmar es que, hasta ahora, el análisis no es especialmente influenciado ni por la doctrina husserliana ni por su modo de conceptualización.

A propósito del último punto —la validez como la verdad del juicio— Heidegger propone continuar la investigación de un modo que, sin duda, había de parecer curiosa no sólo a Husserl sino también a los medievalistas tradicionales: "Justamente porque en la lucha contra el psicologismo se ha agudizado y profundizado el conocimiento del ámbito de validez lógico no sería carente de interés examinar hasta qué punto ya también en Duns Scoto una delimitación frente a lo psíquico real trata de abrirse paso."[43] La argumentación busca encontrar en Scoto la distinción entre lo físico y lo psíquico, primero; y luego entre lo psíquico y lo lógico. Las primeras son caracterizadas como "realidades naturales" [Naturwirklichkeiten]; mientras que el "ens logicum" es caracterizado por Scotus como "ens diminutum", concepto en el cual Heidegger encuentra la distinción buscada. El no pertenece a los objetos de la metafísica —la cual es una "ciencia real"— por ser éste un modo reducido de realidad; ni se puede confundir con la realidad psíquica, que no sólo es caracterizado como "realidad", más aun, es la "forma esencial" [**Wesensform**] del hombre. El "ens diminutum" es un "ens in anima", pero no en el sentido psíquico: "La expresión ['ens in anima'] puede sólo significar, lo que hoy se expresaría de la siguiente forma: el 'sentido noemático', la intencionalidad en cuanto correlato de la conciencia sería

[42] Heidegger, M.; Habil, S. 273: "Der richtig verstandene Gedanke der Immanenz hebt die Realität nicht auf und verflüchtigt die Außenwelt nicht zu einem Traum, sondern gerade durch den absoluten Primat des geltenden Sinnes ist über alle physiologischen und ökonomisch-pragmatischen Erkenntnistheorien der Stab gebrochen und die absolute Geltung der Wahrheit, die echte Objektivität, unumstößlich fundiert."

[43] Heidegger, M.; Habil, S. 275: "Gerade weil sich die Erkenntnis des logischen Geltungsgebietes im Kampf gegen den Psychologismus geschärft und vertieft hat, wird es nicht uninteressant sein nachzuprüfen, inwieweit auch schon bei Duns Scotus eine Abgrenzung gegen das psychisch Reale sich durchzuringen versucht."

inseparable de la conciencia pero al mismo tiempo no sería ingrediente suyo [nicht *reell* in ihm enthalten]. El 'in' designa la muy particular relación del tener conciencia [Bewußtheit], la conexión de todo lo significativo y de lo con carácter de valor con la vida espiritual, y no la pertenencia de un trozo como parte de un todo."[44]

A continuación retoma Heidegger el tema de la intencionalidad. Ella también se encontraría presente en la delimitación de lo lógico de Scoto. La escolástica designa con la expresión "prima intentio" todo el ámbito de lo inmediatamente real, la vida natural, el pensar, el conocer, etc. Reserva la expresión "secunda intentio" para toda existencia tanto metafísica, física, psíquica, como matemática, lógica, etc, en tanto que dadas en una "eigentümliche Blickwendung". En esta "secunda intentio" se da para nosotros la posibilidad de un saber acerca de objetos[45]. Es decir, Heidegger encuentra ya en Duns Scoto la posibilidad del conocimiento como una realidad dada a un sujeto, no en cuanto realidad 'en sí', en tanto que existencia, sino 'mediatizada' por una actitud determinada. "Cualquier cosa que se reconozca, cualquiera también sobre la que se pronuncien juicios, debe encontrar acceso al mundo del sentido, sólo en él se reconoce y se juzga. **Sólo en tanto que vivo en lo válido, sé de lo existente.**"[46]

Sin entrar a analizar el sentido que adquiere aquí el concepto de "existencia" tanto para Scoto como para Heidegger, quedémonos

[44] Heidegger, M.; Habil, S. 277: "Der Ausdruck kann nur das besagen, was man heute dahin ausdrückt: der 'noematische Sinn', die Intentionalität als Bewußtseinskorrelat sei vom Bewußtsein unabtrennbar und doch nicht reell in ihm enthalten. Das 'in' bezeichnet die ganz eigentümliche Beziehung der Bewußtheit, die Verknüpftheit alles Bedeutungsmäßigen und Werthaften mit dem geistigen Leben, nicht etwa die Zugehörigkeit eines Stückes als Teil zu einem Ganzen."

[45] Cf. Heidegger, M.; Habil, S. 279: "In ihm [dem Bereich der 'secunda intentio'] gibt es allein für uns ein Wissen um Objekte."

[46] Heidegger, M.; Habil, S. 280: "Was immer erkannt wird, worüber auch immer Urteile gefällt werden, es muß eingehen in die Welt des Sinnes, nur in ihr wird erkannt und geurteilt. Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes."

con la consecuencia. El ámbito de lo lógico es unívoco[47], distinguiéndose con ello del ámbito de lo real, el cual es análogo. El ámbito lógico es también **homogéneo**; y esta homogeneidad, a diferencia de la matemática que se basa en la **cantidad**, se basa en la **intencionalidad**. Con ello está también resuelto el problema de la posibilidad de la reducción de lo lógico a lo matemático [Russell] o la contraria, de lo matemático a lo lógico: "Tan aparte como se encuentran intencionalidad y cantidad, tanto difieren lógica y matemática."[48] La intencionalidad se convierte en manos de Heidegger en "categoría sectorial del ámbito lógico"[49], distinguiéndose del concepto de Brentano, para el cual es la característica distintiva de lo psíquico en general; y del concepto husserliano, para el cual ella será la característica distintiva de su concepto de 'conciencia'. Pero, el ámbito de lo lógico lo entiende Heidegger siempre en relación al concepto valorativo de la validez[50]. Sin embargo, Heidegger no pretende postular con ello un *nuevo* concepto de la intencionalidad, sino tan sólo aplicarlo a un campo determinado, noemático, aunque con ello no niega el origen noético que tiene para Husserl el concepto; por el contrario, lo supone. "La consideración de los actos de conocimiento no se efectúa tanto como realidad psíquica, es decir, objetivizando, sino más bien, en cuanto a su función, sus resultados [Leistung]. Así vistos, estos ya dejan de pertenecer al

[47] Heidegger va a demostrar este punto acudiendo a Husserl: "Das Noematische, der Gehalt der psychischen Akte, ist eine eigenartige Gegenständlichkeit. 'Während die Gegenstände schlechthin (in unmodifiziertem Sinne verstanden) unter grundverschiedenen obersten Gattungen stehen, sind alle Gegenstandssinne und alle vollständig genommenen Noemen, wie verschieden sie sonst sein mögen, prinzipiell von einer einzigen obersten Gattung' [Husserl, E.; Ideen I, S. 314 (p. 306)]." Continúa Heidegger: "Nichts anders besagt die von Duns Scotus behauptete Univozität des logischen Sinnbereiches, gegenüber der Geordnetheit durch Analogie in der Welt der realen sinnlichen und übersinnlichen Objekte." [Habil, S. 282].

[48] Heidegger, M.; Habil, S. 283: "So sehr Intentionalität und Quantität auseinanderfallen, so sehr unterscheiden sich Logik und Mathematik."

[49] Heidegger, M.; Habil, S. 283: "'Gebietskategorie' des logischen Bereiches".

[50] Cf. Heidegger, M.; Habil, S. 283: "Die Homogeneität des logischen Geltungsbereiches ruht auf der Intentionalität, dem Hingeltungscharakter."

ámbito [Gebiet] de la psicología como ciencia real de lo psíquico sino que pertenecen a la lógica; si es que no se los quiere incluir en el ámbito más propio de la fenomenología (y específicamente en aquella que preferencialmente se ocupa de la 'Noesis')."[51]

Sin embargo, Heidegger no toma por ello partido por la fenomenología como instrumento de análisis; también Rickert y Lask están presentes, en tanto retoman la exigencia —que según Heidegger ya se encuentra en Duns Scoto— de ampliar las diez categorías aristotélicas, en tanto que ellas son adecuadas sólo para el ámbito de la realidad real [reale Wirklichkeit], no para el ámbito que se abre a la intencionalidad. "Sin duda alguna, el ámbito de las intenciones exige otras formas de ordenación, ya que representa un ámbito de objetos aparte; las intenciones consideradas en sí mismas son reconocibles y definibles. La lógica misma necesita, por lo tanto, categorías propias, debe haber una lógica de la lógica."[52]

3. El signo.

El tercer capítulo de la primera parte, **Sprachgestalt und Sprachgehalt. Der Bedeutungsbereich**, lo concibe Heidegger como un puente entre la primera y la segunda sección de su trabajo de Habilitation. En él se ocupa muy sucintamente de la relación entre la lógica y la gramática en Duns Scoto, utilizando la teoría

[51] Heidegger, M.; Habil, S. 284: "Die Erkenntnisakte werden nicht so sehr als psychische Realität objektivierend betrachtet, als vielmehr hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Leistung. So angesehen gehören sie schon eigentlich nicht mehr in das Gebiet der Psychologie als Realwissenschaft vom Psychischen, sondern gehören der Logik an, will man sie nicht dem eigensten Gebiet der Phänomenologie (und zwar der vorzugsweise auf die 'Noesis' eingestellten) einordnen."

[52] Heidegger, M.; Habil, S. 288: "Unzweifelhaft bedarf der Bereich der Intentionen anderer Ordnungsformen, er stellt ja ein Gegenstandsgebiet für sich dar; die Intentionen sind für sich erkenn- und definierbar. Die Logik selbst bedarf also eigener Kategorien. Es muß eine Logik der Logik geben."

husserliana del signo[53] a fin de acceder a un ámbito autónomo de significaciones[54], las cuales ocuparán el tema central de la segunda parte de su investigación.

El camino es recorrer con Scoto desde la independencia de la lógica como región a la diferencia entre la palabra y el significado. De la primera ya se ha afirmado que posee su propia realidad [Wirklichkeit]. A la palabra —en tanto que sonido o conjunto de letras— se la define por "no tener un carácter intencional" [intentionaler Charakter], es decir no poseer un significado en sí, en tanto que complejo de vocales. Si tuviera tal carácter, un griego debería inmediatamente comprender una palabra latina cuando la oyese o leyese. La palabra, en tanto que "portadora de significado" se convierte en "signo" del objeto[55]. La teoría del signo es, entonces, la que permite unir los ámbitos de la gramática, de la lógica y de los objetos. "La expresión fonética [Sprachgebilde] es signo de la significación, del sentido, la significación a su vez es 'signo' del objeto."[56] Para describir la teoría del signo de Scoto, Heidegger hace uso del instrumento conceptual desarrollado por Husserl. Así, considera primero los signos en cuanto ellos mismos son objetos. Luego el carácter que tienen de relacionar, de aludir, de mostrar [Hinweischarakter], de fundamento desde el cual se parte a conocer lo señalado. Se ocupa de la relación que puede darse entre el signo y lo señalado: esta puede ser **real** —por ejemplo, el humo como señal del fuego— o **puramente mental** [rein gedanklich] —como el signo prefijado de los monjes en tiempos de silencio absoluto—; signos que "conllevan" ["mit sich führen"] lo señalado —el eclipse en tanto que signo de la posición del sol, la tierra y la luna—. El

[53] Cf. Husserl, E.; LU I, especialmente Cap. 1.

[54] Cf. Husserl, E.; LU I, Cap. 4.

[55] Heidegger, M.; Habil, S. 295: "'Zeichen' für Objekte, 'Zeichen' des Gegenstandes" son las expresiones que Heidegger utiliza.

[56] Heidegger, M.; Habil, S. 295: "Das Sprachgebilde ist Zeichen der Bedeutung, des Sinnes, die Bedeutung hinwiederum 'Zeichen' des Gegenstandes."

signo, al introducir la variable temporalidad, puede ser considerado como causa [Ursache] —el rayo respecto del trueno—, o como "efecto" [Wirkung] de lo señalado, como en el caso del humo en relación al fuego. La pregunta es, "¿qué tipo de signo es, entonces, la palabra?"[57]

Según la distinción husserliana entre "bedeutsame Zeichen" y "hinweisenden Zeichen", la palabra en tanto expresión [Ausdrücke], es decir, en tanto que conlleva un "acto donador de sentido" ["bedeutungsverleihender Akt"] (Husserl), es una unidad entre el signo y lo significado de una naturaleza especial. Preguntarse por la palabra como expresión implica entonces investigar los actos que confieren significación [Bedeutung]. Pero los significados, al menos en la mayoría de los casos, poseen un contenido [Inhalt], un objeto [Gegenstand] al cual se refieren. Objeto [Gegenstand] que puede ser un objeto existente real [Objekt]. ¿Cuál es, entonces, el ámbito de realidad de la significación, de sus contenidos, de los actos que confieren sentido?

Heidegger está utilizando, sin lugar a dudas, el análisis de la estructura de los actos que Husserl propone, la relación entre el signo material, el significado —entendido como una capa de actos (como noesis)—, que constituyen un objeto [Gegenstand], también entendido como un haz de actos (noema), que hace referencia a un objeto "real" [Objekt]. Lo nuevo de la postura de Heidegger, independiente del intento que hace de explicar con ello la posición de Duns Scoto, es *la pregunta por el "ámbito de realidad"* [Wirklichkeitsbereich] *de las significaciones*. Ello proviene de la perspectiva de Lask, que acentúa que hay que distinguir ámbitos de realidad distintos, pues cada uno de ellos poseerá categorías diversas. Así, al ámbito de realidad de la lógica —"das Unsinnliche"— no le corresponderán las mismas categorías que al ámbito de lo real —"das Sinnliche"—. La pregunta heideggeriana aquí es, entonces, ¿pertenecen las significaciones al ámbito de lo

[57] Heidegger, M.; Habil, S. 299: "Welcher Art Zeichen ist nun das Wort?"

real o al ámbito de lo lógico?, es decir, ¿al ámbito de lo "que es" o al ámbito de lo "que vale"?; o, en otras palabras, ¿con qué categorías se debe circunscribir el ámbito de las significaciones? Este es el problema que Heidegger enfrentará en la segunda parte de su trabajo de Habilitation, "La doctrina de la significación".

4. La significación. La estructura "noesis - noema".

En el primer capítulo, propone abordar el análisis de la relación entre la doctrina de la significación y la lógica a través de la pregunta por el 'lenguaje' ['Sprache'] y su posible tematización en la filosofía[58]. Al lenguaje, en cuanto todo orgánico de una multiplicidad de palabras —expresiones—, con una variedad de formas de concreción es posible acercarse desde una perspectiva **genética**, es decir, preguntando por su origen, cómo ha llegado a constituirse como tal, cómo se ha desarrollado. Heidegger, sin embargo, propone otra perspectiva, que denomina **comprensión teleológica** [teleologisches Verstehen] del problema: "Junto a la pregunta ¿cómo ha llegado a constituirse el lenguaje? es posible también preguntarse ¿qué debería lograr el lenguaje?"[59] Esto equivale a preguntarse por la meta que éste debe realizar. Heidegger la encuentra en "la transmisión completa del sentido de un discurso."[60] Acentúa que esto significa que, *"para la perfecta utilización de un nombre se exige que su significado sea para el hablante* actualmente consciente."[61] Heidegger cita aquí un texto de Duns Scoto: "... signum perfectionis contructionis est generare

[58] Heidegger, M.; Habil, S. 303; "... inwiefern und inwieweit sich die Philosophie mit der 'Sprache' zu beschäftigen hat und sich überhaupt beschäftigen kann."

[59] Heidegger, M.; Habil, S. 305: "Neben der Frage: wie ist die Sprache geworden? ist die andere möglich: was soll sie leisten?"

[60] Heidegger, M.; Habil, S. 305: "Die Leistung der Sprache zielt also auf die vollendete Mitteilung des Sinnes einer Rede."

[61] Heidegger, M.; Habil, S. 306: "... zum vollkommenen Gebrauch eines Namens wird erfordert, daß seine Bedeutung dem Sprechenden aktuell bewußt ist."

perfectum **sensum** in **animo auditoris**."[62] Sin embargo, el texto de Duns Scoto se refiere a 'la mente', 'el espíritu', o 'el ánimo' del *oyente*, del *receptor*, allí donde Heidegger traduce "Sprechende" como hablante. El texto citado no hace referencia a un 'locutoris'[63]. Nos encontramos aquí con una clara *interpretación* por parte del joven Heidegger en el sentido de asumir una *posición trascendental* ante el problema. No se trata ya de describir la postura de Scoto, sino de poner el problema en términos nuevos. ¿Qué implicaciones, entonces, tiene esta toma de posición?

Ella significa, por una parte, poner el problema de las significaciones no en el ámbito de la comunicación o de la recepción por parte del oyente, sino retrotraerla al ámbito del sujeto, del hablante; concretamente, al ámbito de su "conciencia"; es lo que denominamos el asumir el problema en términos trascendentales. Por otra parte, cabe preguntarse si el carácter de idealidad que parece implicar "la perfecta utilización de un nombre", sobre todo en la medida que él se refiere a la "meta" —al fin teleológico del lenguaje— significa también atribuir un *significado último e inmutable* a los nombres —las significaciones—. Esto último implicaría que Heidegger se acerca a la postura husserliana del problema. Consideremos los elementos centrales de ambas posiciones.

El análisis de la significación es un capítulo de especial importancia en las **Logische Untersuchungen** de Husserl. Podemos considerar su examen como el *Leitfaden* que aúna todas las "Investigaciones", aunque de ellas se ocupe Husserl expresamente en las Investigaciones I, IV y VI. Recordemos sumariamente el especial

[62] Scoto, Duns; **De mod. sig. Cap. LIV, 49b.** Citado por Heidegger en **Habil**, S. 306: "El signo de la perfecta construcción consiste en generar un sentido perfecto en el ánimo del oyente."

[63] Antes que un error en la traducción del joven Heidegger, la incongruencia parece tratarse de un error en la ubicación de la cita que, en el contexto del párrafo anterior, no aparece tan desproporcionada. Esto, sin embargo, no le quita validez, por lo contrario, confirma la tesis de interpretación que ahora pasamos a exponer.

carácter que allí les otorga. Por una parte, Husserl no acepta que la significación de un cierto 'X', por ejemplo, se pueda reducir a los actos psíquicos de un sujeto cognoscente; ni se contenta con una interpretación nominalista, que reduce la significación de 'X' al *uso* del término 'X'. Husserl defiende la tesis de que la significación es un núcleo idéntico en la multiplicidad de las vivencias, es decir, postula una nueva *entidad* que se denomina 'la significación de 'X''. Husserl buscará superar las dificultades que se derivan de suponer un universo de significaciones "platónico", irreductible tanto a los objetos como los procesos mentales —el cual parece él mismo postular en ciertos pasajes[64]— a través, justamente, de la idea de una gramática lógica pura, constituida, no por significaciones aisladas o de entes determinados —la significación de "rey", o de "blanco", o de "bueno", etc.— sino por categorías invariables —leyes que ordenan el sentido, las que determinan las formas de significación posibles—, en funciones categoremáticas (función "sujeto", "predicado", "negación", etc.) y sincategoremáticas (función "o", "y", "todo"), etc.

Por otra parte, respecto de la posición trascendental, recordemos que es de Kant justamente de quien heredamos la tesis acerca de

[64] Cf. Husserl, E.; **LU I**, § 35. Husserl hace allí referencia a "un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados"; entre los que se encuentran "la serie infinita de los números", así como "las unidades ideales, puramente lógicas, los conceptos, las preposiciones, las verdades, en suma, las significaciones lógicas." Agreguemos que, Husserl expresamente nos previene de una interpretación metafísica de las significaciones en tanto "objetos universales". "No por ello [han de considerarse] como objetos que existen, ya que no en una parte del 'mundo', al menos en un **topos ouranios** [lugar celeste] o en el espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica sería absurda." [Ibid. § 31, S. 106 (p. 288)]. Esta idealidad de las significaciones no debe considerarse tampoco en un sentido normativo. Cf. Ibid. § 32. Distingue obviamente la idealidad de las significaciones de los actos de expresión, que pueden ser múltiples. "Frente a esta ilimitada multiplicidad de vivencias individuales, lo que en ellas es expresado es en todo caso algo idéntico; es lo **mismo**, en el sentido más estricto de la palabra. Con el número de las personas y de los actos no se ha multiplicado la significación de la proposición; el juicio, en el sentido lógico ideal, es uno." Husserl aclara también que no se trata de una mera "hipótesis explicativa", sino que "la consideramos como una verdad inmediatamente aprehensible, siguiendo con ello la suprema autoridad en todas las cuestiones del conocimiento: la evidencia." [Ibid. § 31, S. 105 (p. 287)].

la imposibilidad de hablar de una *verdad última de los conceptos* —excepto de los matemáticos, pero sólo por el hecho de ser *construidos* expresamente así[65]—; del resto tenemos una descripción adecuada a un fin determinado, que puede ser 'perfeccionada' si se parte de otro contexto. No habría algo así como una significación 'en sí' de un concepto sino siempre la remisión al contexto, que en Kant estará supeditado, finalmente al hacer, convirtiéndose entonces el *imperativo categórico en la norma absoluta, también de la claridad de los conceptos*. Es la noción que se encuentra detrás del fundamental concepto kantiano de **Fürwahrhalten** [el tener algo por verdadero][66].

No obstante, todavía no contamos con todos los elementos relevantes que nos permiten poder fijar la posición de Heidegger en su trabajo de Habilitation. La exigencia implícita en este tipo de trabajos de atenerse a los límites de la postura del autor tratado —aun cuando haya autores que consideren que Heidegger interpreta a Scoto pasando por alto su posición básica[67]—, de algún modo lo excusa de tener que tomar inmediatamente posición. Así, en este caso, si bien parece acercarse a la posición husserliana, parece retomar fundamentalmente la tesis trascendental al acentuar expresamente, en la cita que comentamos, el carácter de "aktuell". La "actualidad", es decir, la temporalidad marcaría el límite en el sujeto que determinaría [la suficiencia] de claridad de la significación. Es decir, aunque no independiente de la

[65] Cf. por ejemplo, Kant, E.; **Kritik der reinen Vernunft.** A, 727 ff.

[66] Cf. Kant, E.; **Kritik der reinen Vernunft.** El canon de la razón pura. A 820 ff. También: **Logik** (Jäsche); Einleitung IX; D) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses. Der Modalität nach - Gewissheit - Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt - Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben Wissen... J. Simon ha sacado a relucir la importancia de esta tesis para toda la filosofía moderna, en: "Philosophische Perspektiven der Postmoderne", in: Geißler, Erich E. (Hrsg), **Postmoderne Zukunft?** Bonn 1988, S. 34 - 50.

[67] Gudopp expone esta tesis con máxima ironía, al referirse subrepticiamente, cuando expone la posición de Scoto, a "Scotus-Heidegger". Cf. Gudopp, W.-D.; **Der junge Heidegger, II.** El intento de Heidegger, según nuestra opinión, es tema de mayor relevancia y difícil de descalificar por el mero hecho de su novedad. Volveremos más adelante sobre este punto.

claridad en sí que tenga una significación, ésta debe estar en un momento determinado en plena posesión por parte del sujeto. Y ésta sería la meta de perfección de una lengua: que **ahora** sea [suficientemente] clara.

Heidegger parece también concordar con la tesis kantiana de la *remisión de los significados a los contextos* en que ellos se insertan en contra de la posición husserliana sobre la necesidad de postular *significaciones simples*. Según Husserl, "si en una significación parcial hallamos inclusas otras significaciones parciales, podrá suceder que en éstas se hallen también otras significaciones parciales. Pero es notorio que esto no puede seguir así in **infinitum**. Tendremos que llegar al fin a significaciones simples, que son elementos de las compuestas. Y que en efecto hay significaciones simples, nos lo enseña el ejemplo indudable de la palabra '**algo**'. La vivencia de representación que se verifica en la comprensión de la palabra es seguramente compuesta; pero, la significación no tiene ni sombra de composición."[68] Heidegger, en este momento, parece estar en contra de la tesis de la existencia de significaciones simples —acercándose de este modo a Kant— cuando señala: "Sólo en y a través de los contextos de significación podemos saber algo acerca de los objetos y del estado de las cosas."[69] Las palabras no están, entonces, directamente remitidas a las cosas sino a contextos de significaciones, y sólo a través de esas redes de inteligibilidad es posible acercarse a los objetos y al comportarse de las cosas. La reflexión, de este modo, se topa obligatoriamente con la pregunta ¿en qué medida el lenguaje estaría en condiciones de **expresar** y poder exponer los objetos y los estados de cosas

[68] Husserl, E.; **LU IV**, § 1, S. 303 (p. 438).

[69] Heidegger, M.; **Habil**, S. 306: "Nur in und durch die Bedeutungszusammenhänge können wir etwas von Gegenständen und Sachverhalten wissen."

aludidos?[70]

Si el excurso anterior parece salirse del marco de interpretación de una obra medieval, esto está de acuerdo con la tesis de Heidegger, que no busca meramente exponer la posición de un pensador —en este caso Scoto—, sino que, de algún modo anticipando ya algunos elementos de la doctrina de la "violencia de la interpretación", propone interrogar al autor desde un marco de referencia que no necesariamente es el de él. "Corresponde ahora señalar hasta qué punto conoce Duns Scoto estos problemas y de qué manera él les da una solución."[71] Es decir, no sólo pregunta en qué respecto Scoto se anticipa con sus preguntas a su época, sino que sus respuestas serán contrastadas con la de filósofos posteriores. Así, en la descripción de los problemas que se presentan en el ámbito de las significaciones, Heidegger expone la posición de Scoto trayendo a colación textos de Rickert y a los Essai sur les données immédiates de la conscience de Bergson (1889), a propósito de la distinción radical que existe entre la realidad psíquica respecto a la física en cuanto a la imposibilidad casi completa del lenguaje de expresar las finezas del análisis psicológico. Más adelante recurre Heidegger a una extensa cita de H. Lotze para explicar el carácter intencional del contenido de las palabras, entendiéndolas como realización de actos intencionales; actos de "significación", en contraposición a una posible relación "psicológica", es decir, "real".

En este contexto, el joven Heidegger propone "traducir" [übersetzen] la teoría de la significación de Scoto al lenguaje fenomenológico[72]. Retoma para ello los términos de la doctrina tradicional

[70] Heidegger, M.; Habil, S. 306: "... daß jede eindringlichere Reflexion auf die Frage stößt, wieweit denn die Sprache imstande sei, gemeinte Gegenstände und Sachverhalte **auszudrücken** und zur Darstellung zu bringen".

[71] Heidegger, M.; Habil, S. 307: "Es gilt nun zu zeigen, inwieweit Duns Scotus diese Probleme kennt und in welcher Weise er ihnen eine Lösung gibt."

[72] Heidegger, M.; Habil, S. 310: "Derselbe Sachverhalt läßt sich in der Terminologie der Phänomenologie so ausdrücken".

sobre los modos de acceso a la realidad, según la cual el **modus significandi** —el modo de significar o de significación— es objeto de la Gramática; el **modus essendi** —el modo de ser— es objeto de la Metafísica; el **modus intelligendi** —el modo de conocer— es objeto de la lógica. La distinción de Scoto en cada uno de los **modi** entre los aspectos **activus** y **passivus** permite recoger una gran diversidad de fenómenos, y a su vez le permite a Heidegger introducir sin mayor explicación una serie de elementos del análisis fenomenológico en la discusión.

Así, Heidegger describe el **'modus significandi' activus** como el acto de significación en tanto que operación [Leistung] de la conciencia; el **modus significandi passivus** como el resultado de la operación, el correlato objetual del acto, lo inmediatamente dado. El **modus significandi activus** es el lado [Seite] subjetivo, el **modus significandi passivus** el lado objetivo del significado. Heidegger aporta el siguiente texto de Husserl para explicar estas distinciones: "En la dirección noética se designa con el término 'expresar' una capa especial de actos a la que cabe adaptar en forma **sui generis** todos los restantes actos y con la que éstos pueden confundirse por modo notable, justo de tal suerte que todo sentido noemático de un acto, y por consiguiente la referencia que hay en él a un objeto (**modus essendi**), queda acuñado "conceptualmente" en lo noemático del expresar (**modus significandi passivus**)."[73]

De este modo introduce Heidegger el paralelismo "noesis - noema" en el análisis de las significaciones. El **modus significandi activus**

[73] Cf. Husserl, E.; Ideen I, § 124, S. 305 (p. 297). El parágrafo se denomina: "La capa noético-noemática del "logos". El significar y la significación." En este texto se hace referencia explícita al tema tal como es tratado en las LU. Heidegger, M.; Habil, S. 310: "Derselbe Sachverhalt läßt sich in der Terminologie der Phänomenologie so ausdrücken: 'In noetischer Hinsicht soll unter dem Titel 'Ausdrücken'eine besondere Aktschicht bezeichnet sein, der alle übrigen Akte eingenartig anzupassen und mit der sie notwendig zu verschmelzen sind, eben so, daß sich jeder noematische Aktsinn und folglich die in ihm liegende Beziehung auf Gegenständlichkeit (Modus essendi) im Noematischen des Ausdruckens (Modus significandi passivus), 'begrifflich' ausgepägt'.[Ideen I, § 124, S. 305 (p. 297)]". Los paréntesis aclaratorios en el texto de Husserl son introducidos por Heidegger.

lo explica recurriendo a un texto de la Quinta Investigación Lógica: "Todas las diferencias lógicas y principalmente todas las diferencias de la forma categorial, se constituyen en los actos lógicos, en el sentido de intenciones."[74]

De igual modo, las categorías de **modi essendi, intelligendi passivi** y **significandi passivi** son explicadas en su "qué" [Was] en tanto que poseen un *núcleo noemático idéntico*. Así, la tarea de dilucidar las diferencias entre ellas también se convierte en un ejercicio fenomenológico de explicitar las diversas perspectivas [in verschiedener Hinsicht] en que el mismo material se constituye como modos distintos. Entonces, por ejemplo, el **modus essendi** es "lo que está frente a la conciencia en un sentido absoluto, la realidad 'concreta', que se impone irresistiblemente a la conciencia y que nunca jamás se puede suprimir."[75] Es lo "dado" en el sentido absoluto de la palabra. Heidegger hace una importante acotación respecto del carácter de esta afirmación; de algún modo, ella también está en la línea del intento de superar el marco 'realista' en que se prefigura la posición de Scoto[76]. A través de este tipo de comentarios intenta Heidegger salvar el estrecho marco previo de la interpretación de un pensador medieval, haciendo ver la relevancia de sus descubrimientos también para la filosofía moderna. Así, recalca que esto "dado" [das "Gegebene"] no es sólo el límite último para el realismo sino también para el idealismo absoluto, para el cual es característico el

[74] Husserl, E.; **LU V**, § 14, S. 394 (p. 503). Cit. por Heidegger, M.; **Habil**, S. 310: "Durch den Modus significandi erhält die Bedeutung eine bestimmte Form: 'Alle logischen Unterscheide und zumal alle Unterschiede kategorialer Form konstituiren sich in den logischen Akten im Sinne von Intentionen'[LU V, § 14, S. 394 (p. 503)] (Modi significandi activi)".
Anotemos que Heidegger, por primera vez está haciendo referencia al texto de las LU de 1913, es decir, a la versión "corregida" y "puesta a la altura" de las Ideen I; es decir, está echando mano al texto de lo que denominará el período "trascendental" husserliano.

[75] Heidegger, M.; **Habil**, S. 318: "... ist das im absoluten Sinne dem Bewußtsein Gegenüberstehende, die 'handfeste' Wirklichkeit, die sich dem Bewußtsein unwiderstehlich aufdrängt und nie und nimmer zu beseitigen ist."

[76] Cf. Heidegger, M.; **Habil**, S. 318.

disolver todo contenido en la forma. También es válido para el caso en que "lo dado" sea considerado —al menos— el proceso "infinito", en y a través del cual la X del objeto se resuelve en forma y en sistemas de formas[77]. Heidegger reconoce aquí la posibilidad del recurso al proceso "infinito" de aclaración de una significación, en el cual la interpretación hegeliana de Kant —a la cual hacíamos mención más arriba— reduce el "objeto".

Ahora bien, siguiendo un esquema de presentación husserliano, a los **modi passivi** les corresponden correlatos, formas que no son otra cosa que "la expresión **objetiva** de los diversos **modos** en los cuales la conciencia **intencionalmente** se refiere a los objetos."[78] Continuando el procedimiento señalado, describe los **modi essendi**[79], **intelligendi activi** y **significandi activi** según pertenezcan a diversas regiones de la conciencia, es decir, según estén constituidos por diversos actos. Así, cada uno de estos modos están interrelacionados entre sí, y se convierten más bien en modos de determinación, ya sea del objeto [**modus essendi**], de la cognoscibilidad del objeto [**modus intelligendi**], o determinación del significado [**modus significandi**].

Junto al uso de las estructuras básicas de la teoría de la significación y a los modos de descripción de los actos según el modelo de correspondencias "noesis - noema" de Husserl, la tercera fuente de directa influencia se refiere, como ya se ha aludido más arriba, a la incorporación en el análisis de elementos de la teoría de la gramática lógica pura husserliana. Heidegger

[77] Cf. Heidegger, M.; **Habil**, S. 318: "... dann ist immer noch zum mindesten der 'unendliche' Prozeß gegeben, in dem und durch den das X des Gegenstandes radikal aufgelöst werden soll in Form und Formsysteme."

[78] Heidegger, M.; **Habil**, S. 319: "Die Formen sind nichts anderes als der objektive Ausdruck der verschiedenen Weisen, in denen das Bewußtsein intentional auf das Gegenständliche bezogen ist."

[79] Aclara Heidegger que Scoto no hace la distinción entre un modus essendi activus y passivus, y que esto, de algún modo recoge su impresión que Scoto no llega en este punto a una solución satisfactoria. Cf. Heidegger, M.; **Habil**, S. 320.

señala: "En la actualidad Husserl ha rehabilitado la 'idea de una gramática pura' y ha mostrado que existen leyes apriorísticas de la significación todavía anteriores a la validez objetiva de la significación."[80] De este modo, no sólo retoma Heidegger esta doctrina husserliana —como de hecho ya lo había propuesto en sus trabajos anteriores—, ahora conectándola con la tradición, sino que también la saca del campo de discusión entre fenomenología husserliana y filosofía trascendental kantiana; ella describe un campo propio de leyes que son anteriores e independientes de cualquier tesis sobre el carácter de las significaciones. Nuevamente recurre a una larga cita de Husserl para aclarar en qué consiste este ámbito de leyes puras de la gramática: "Aquellas leyes de la complexión de la significación determinan, en cambio, lo que la mera unidad del **sentido** exige, esto es, las formas apriorísticas según las cuales se unen significaciones de las diferentes categorías de significación en una sola significación, en vez de producir un sin-sentido caótico. La gramática moderna cree que debe construir exclusivamente sobre la psicología y demás disciplinas empíricas. Frente a esta creencia surge aquí para nosotros la intelección de que la **vieja idea** [subrayado por Heidegger] de una **gramática general** y especialmente de una gramática **apriorística** obtiene un indudable fundamento con nuestra demostración de que existen leyes apriorísticas que determinan las formas posibles de significación; en todo caso dicha idea recibe una esfera de validez determinadamente limitada."[81] Más aún, a continuación hace Heidegger expresa mención a los parágrafos en que Husserl, en las **Ideen I**, se ocupa del tema de las significaciones y de las leyes que las regulan [§ 118 y ss.] —aunque en ellos no se menciona específi-

[80] Heidegger, M.; **Habil**, S. 327: "In der Gegenwart hat Husserl die 'Idee einer reinen Grammatik' wieder zu Ehren gebracht und gezeigt, daß es apriorische Bedeutungsgesetze gibt, die von der objektiven Gültigkeit der Bedeutungen noch absehen."

[81] Husserl, E.; **LU IV**, Einleitung, S. 302 (p. 437/8). Cit. por Heidegger en **Habil**, S. 327/8. En la nota Heidegger hace referencia también a toda la IV Inveatigación, señalando que versa sobre "La diferencia entre las significaciones independientes y las no-independientes y la idea de la gramática pura."

camente la tesis de la gramática lógica pura—; pero, sobretodo se hace mención ahí a la nota en la que Husserl hace referencia a futuras publicaciones sobre lógica pura, que posteriormente aparecieron con el nombre de "Lógica formal y trascendental". La nota señala: "El desarrollo detallado de la teoría de las 'formas sintácticas' y 'materias sintácticas', muy importantes para la morfología de las significaciones —esta parte fundamental de una 'gramática a priori'—, lo publicaré al dar a luz mis lecciones de muchos años sobre lógica pura. Sobre la gramática 'pura' y los problemas generales de una morfología de las significaciones, cf. LU IV."[82] Lo que de este modo acentúa Heidegger es que Husserl en las **Ideen I** *integra* en el programa fenomenológico trascendental la doctrina de la "gramática apriorística", aunque ésta no aparezca como un motivo relevante.

El segundo capítulo de la segunda parte de su trabajo de Habilitation lo dedica Heidegger a analizar "la doctrina de las formas de los significados", es decir, cómo los significados tienen una relación con las distintas partes de la oración, y cómo estas partes, ordenadas en un esquema —u orden gramatical— reflejan la "determinación del significado por la forma" [Formbestimmheiten der Bedeutung]. Heidegger presenta a continuación en detalle la posición de Duns Scoto sobre las categorías de significación del nombre, pronombre, verbo, adverbio, participio, conjunción, preposición e interjeccion. Sigue de cerca el texto scotiano; su referencia a otros autores es más limitada, restringiéndose básicamente a E. Lask[83]. Husserl está presente en la Introducción en una referencia a la **Tercera Investigación Lógica**, en

[82] Husserl, E.; **Ideen I**, § 11, S. 30 (p. 37) Anm. 4.

[83] Cf. Heidegger, M.; **Habil**, S. 383/4. Heidegger retoma la noción de "reflexive Kategorien", las cuales se delimitan respecto de las "konstitutive Kategorien". Esta distinción es iniciada por Lotze y Windelband, "aber erst durch Lask entscheidend vollzogen worden" [ibid. S. 335]. Lask define la diferencia entre ambos tipos de categorías en tanto que las primeras son "creadas por la subjetividad" [als durch die "Subjektivität geschaffen"]. No son arbitrarias, sino que "wie die konstitutiven durch das Material bestimmt, allerdings nicht durch spezifisches, sondern durch den zu bloßer Inhaltlichkeit verblaßten Gehalt". [ibid. S. 335].

relación a la aplicación por parte de Heidegger de la tesis sobre los "objetos independientes y no-independientes"[84] al ámbito de las partes de la oración.

C) El capítulo final: nuevas perspectivas abiertas por la Habilitation.

El capítulo final del trabajo de Habilitation de Heidegger, preparado en ocasión de su publicación, es decir, escrito con posterioridad a su presentación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Freiburg, es más que un mero resumen de los temas tratados[85], más bien "intenta dar determinaciones anticipativas sobre la estructura del problema de las categorías y un posible camino para su solución."[86] En él Heidegger no tiene que centrarse ya más en la posición de Scoto, sino que puede postular con plena independencia la relevancia de los temas tratados y sobre todo, su posible desarrollo posterior. Por ello, estas pocas páginas han recibido en general mayor atención de parte de especialistas y comentadores que las tesis expuestas en la investigación misma, a las que nosotros hemos dedicado especial atención.

---

[84] Heidegger, M.; Habil, S. 343/4: "Selbständige und unselbständige Gegenständen". Husserl define a los primeros en tanto que "esta esencia no exige por sí misma, esto es, a priori, ninguna otra esencia tramada con ella." [LU III, § 5, S. 239 (p. 394)].

[85] Muchas de las críticas que este capítulo ha recibido provienen justamente de buscar en él la síntesis del trabajo de Habilitation y no lo que realmente es, la búsqueda del joven Heidegger de una nueva base hermenéutica. Así, por ejemplo, se lo ha considerado "etwas widerspenstig und unstet" [Stewart, R.M.; **Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's "Habilitationsschrift"**; S. 360, 369/70.]; "sehr skizzenhaft" [Jordan, B.; **"Rezension von Heideggers Habilitationsschrift"**. Sp. 847 - 848]; etc. Agrega Bast, adhiriéndose a las críticas que el estilo de Heidegger presenta en este último capítulo: "Die Sprache Heideggers ist hier in der Tat uneindeutig, die Themenentwicklungen nicht klar, das ganze Kap. macht einen wenig geordneten und unruhigen Eindruck." [Bast, R.A.; **Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie**, S. 16].

[86] Heidegger, M.; **Selbstanzeige**, S. 412: "... versucht, vordeutende Festsetzungen über die Struktur des Kategorienproblems und den möglichen Weg seiner Lösung zu geben."

Si bien Heidegger denomina este capítulo final "El problema de las categorías", lo que en él se expone son una gama de problemas, con los cuales el autor se ha ido confrontando y a los que intenta ahora dar una cierta ordenación. Para ello utiliza como hilo conductor el tema de las categorías, que alcanza así el nivel de llave maestra para resolver el problema de la posición del joven Heidegger ante el mundo de influencias que lo rodean; más aún, se convierten en el tema clave que le permitirá acceder a una perspectiva de indudable originalidad.

Las posiciones aquí retomadas, más que soluciones a los problemas, son una *forma de exponer la primera categorización de su propia hermenéutica*, de su propio método. Así, las exigencias que se desprenden del tema de las categorías permitirá abrirse al problema de la delimitación de los ámbitos de realidad. A través del tema del juicio se propone, no sólo la integración del tema de la subjetividad, sino también, a partir de la relación de éste con el tema de las categorías, investigar un principio de superación del marco 'realista - idealista' y con ello recuperar la perspectiva más propia de la filosofía, la metafísica; incluso la postura del joven Heidegger adoptada en este capítulo final ante el tema de la validez pasa a ser un momento de este intento de superación de estas nociones. Por último, la búsqueda de una ordenación de un material histórico a través de su ordenación categorial permitirá retomar también el tema de una hermenéutica histórica.

Aquí también encuentran lugar una serie de perspectivas que en nuestro análisis sólo hemos mencionado y que en el período inmediatamente posterior cobrarán cada vez mayor relevancia, como es la crítica a la teoría de los valores, a la alternativa realismo - idealismo, a la posición de Dilthey, de Kierkegaard, de Nietzsche. Por supuesto, se plantean también importantes elementos para la interpretación de la fenomenología de Husserl.

El trabajo anterior es definido desde la perspectiva de las

exigencias que plantea el tema de las categorías; implica, entonces, "representar el problema de las categorías en su expresión histórica recalcando al mismo tiempo el aspecto sistemático"[87]. Se trataba primero de lograr una cierta base de datos firmes para proseguir el análisis. Pues bien, luego de esto, Heidegger continúa: "Ahora es el momento adecuado de dejarle la palabra a la intranquilidad espiritual, hasta ahora reprimida, que el filósofo debe vivenciar en todo momento durante el estudio de las expresiones históricas de su mundo problemático."[88] Con esto nos entrega Heidegger una clave, no para conocer su estado de ánimo al término de este trabajo[89], sino para indicar más bien una primera característica de su propio método: se ha ido a buscar en la investigación histórica la "ampliación" de un mundo problemático previamente presente. Heidegger no ha intentado aquí hacer un trabajo de interpretación filológica ni es la exégesis de un texto. El texto histórico tiene desde ya una relación con el mundo problemático del investigador que lo enfrenta. Si bien cuando éste lo estudia debe poner entre paréntesis, debe hacer una 'epojé' —como diría Husserl— de los aspectos personales que lo han llevado al estudio de este texto —su propia "motivación"—, Heidegger reconoce que hay un momento en que ésta no puede ser más "reprimida" y que de algún modo ésta se ve reflejada como "inquietud intelectual". Así, hay dos momentos distintos: por una parte, el texto refleja los intereses del autor, el autor se acerca a él en cuanto cree ver en ese texto reflejado tales intereses; por otra, durante su estudio el texto despierta nuevos intereses —que se reprimen—, pero que en un momento posterior se pueden liberar. También en este sentido, en la medida que forma parte del mundo problemático personal de Heidegger, es que

[87] Heidegger, M.; Habil, S. 399: "... [es galt], eine historische Ausprägung des Kategorienproblems unter gleichzeitiger Aufhebung in das Systematische darzustellen".

[88] Heidegger, M.; Habil, S. 400: "Dagegen ist es nunmehr der angemessene Ort, die bis dahin niedergehaltene geistige Unruhe, die der Philosoph jederzeit beim Studium historischer Ausgestaltungen seiner Problemwelt erleben muß, zu Wort kommen zu lassen."

[89] Stewart, por ejemplo, funda su crítica a este capítulo a partir de esta "geistige Unruhe." Cf. supra, nota 85.

el tema de las categorías adquiere una relevancia particular.

Sin embargo, Heidegger acentúa que el problema de las categorías posee en sí mismo unas "wesentliche Potenzen" que pueden recién desplegarse cuando se plantea su sentido bajo el aspecto de "totalidad". Así, cuando se analiza el problema no sólo desde el detalle y se considera en cambio las categorías en tanto que "elemento y medio de interpretación del sentido de lo vivenciable, es decir, de lo objetual en general"[90], entonces aparece como una primera exigencia fundamental de la doctrina de las categorías: "la **delimitación caracterizante de los diversos ámbitos de objetos en regiones categoriales irreductibles entre sí.**"[91] Como hemos visto, con esto retoma Heidegger la tesis laskiana de la necesidad de principio de distinguir ámbitos estancos de la realidad, regiones categoriales no reducibles entre sí. Heidegger reafirma la tesis, entonces, que junto a las "categorías constitutivas" es necesario integrar en una visión totalizadora las "categorías reflexivas"[92]; es decir —siguiendo la determinación que de ellas hace Lask— el modo de las categorías propias del ámbito de lo "a-sensible" [das Unsinnliche], cuya categoría de ámbito ["Gebietskategorie"] es la validez[93].

Es importante notar aquí que, al asumir la tesis laskiana —que la realidad se compone de otros ámbitos, no abarcados por la categoría del "ser"—, Heidegger queda libre, no sólo para dirigir su reflexión a la búsqueda de nuevos modos de categorización de los ámbitos delimitados por Lask, sino incluso para abrirse a la

[90] Heidegger, M.; Habil, S. 400: "Begreift man die Kategorien als Elemente und Mittel der Sinndeutung des Erlebbaren - des Gegenständlichen überhaupt, ..."

[91] Heidegger, M.; Habil, S. 400: "... die charakterisierende Abgrenzung der verschiedenen Gegenstandsbereiche in kategorial aufeinander unreduzierbare Bezirke."

[92] Cf. Heidegger, M.; Habil, S. 335 ff.

[93] Lask, E.; Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 141: "Wie Sein die Kategorie für das Sinnliche, Gelten für das Unsinnliche, Übersein für das Übersinnliche, ..." Cf. ibid. S. 147 ff.

búsqueda de nuevos ámbitos, y con ello, a nuevas formas de categorización. Esto sin duda abre una perspectiva de extraordinaria riqueza[94]. Lo que Heidegger no parece poner en duda en este trabajo es si efectivamente la distinción especulativa entre los distintos ámbitos de la realidad que propone Lask tiene un fundamento sostenible en la realidad. La distinción entre lo "Unsinnliche" y lo "Übersinnliche" de lo "Sinnliche" es, al menos, obscura[95]. Lo que está en juego no es, indudablemente, el aceptar otro orden u otro tipo de categorías, o aumentar su número; el problema surge respecto a la multiplicación de los ámbitos de realidad[96]. Antes que intentar tomar posición frente a este problema, asumiendo algunas de las posiciones ya existentes, el joven Heidegger se limita a subrayar la necesidad de *integrar* este elemento en una síntesis superior. Así, también las categorías reflexivas, en tanto que intentan aprehender aspectos de la subjetividad, necesitan de una teoría del juicio que recoja en una síntesis tanto la parte objetiva como la subjetiva. La búsqueda es, pues, también de una nueva teoría de los objetos, que integre

[94] Esta posibilidad será explorada en toda su intensidad en SZ, donde Heidegger propone definir nuevas categorías para el ámbito que denomina "Dasein", —las llamadas "Existenzialien" ("existenciales") –, definidas en contraste a las categorías del ámbito de los "Objekte", denominadas "Kategorien".

[95] Recordemos que Heidegger ha adoptado desde muy temprano la tesis laskiana de los diversos ámbitos de realidad, relacionándolos con los ámbitos de lo cognoscible [Gebiete des Erkennbaren] Cf. por ejemplo NFL S. 24, Diss. S. 170, etc. En Habil, S. 287 los resumió en los siguientes ámbitos: A) el ámbito sensible de la realidad natural; con sus aspectos **físico** y **psíquico**. B) La "realidad de lo suprasensible", es decir del ámbito de objetos metafísicos. C) El ámbito de lo a-sensible, con sus aspectos lógico y matemático. ["Als die Gebiete des Erkennbaren wurden angetroffen: der sinnliche (physische und psychische) Bereich der Naturwirklichkeit; die Realität des Übersinnlichen, d.h. des metaphysischen Objektgebietes, neben dem schon genannten logischen der unsinnliche Gegenstandsbereich der Mathematik."]. La distinción es claramente comprensible; la duda es si se puede sin más utilizar el concepto de "realidad" para el ámbito "metafísico"; o si lo psíquico se puede reducir a la categoría de lo "sensible"; o si lo psíquico se puede reducir a la categoría de lo "sensible"; en una palabra, acaso representa una ventaja para el análisis el proponer ámbitos estancos de realidad sobre todo cuando se trata de 'problemas límites'.

[96] Recordemos que, en el caso de Kant, en el cual se basa Lask, el ámbito práctico no está sujeto a otras categorías, sino a otro principio, el imperativo categórico, que no es una norma —ellas estarán dadas por otra fundamentación, no tienen que ver con la moralidad de la acción—.

no sólo el ámbito de lo "objetivo": "una teoría general del objeto **meramente** 'objetiva', sin incluir el 'lado subjetivo' queda necesariamente incompleta."[97]

Como ya se ha insinuado más arriba, el factor que permite integrar los diversos ámbitos de la realidad lo encuentra Heidegger, en este momento, en el juicio; más exactamente, en la necesidad de replantear una nueva teoría del juicio. "Así, tampoco es 'casualidad' sino que se origina en el núcleo más profundo del problema de las categorías, que éste aparezca tanto en Aristóteles como en Kant de alguna manera en relación con la predicación, es decir, con el juicio."[98] De esta manera, al integrar la perspectiva de las categorías al problema del juicio, aparecen éstas en cuanto "Gegenstandsbestimmtheit" [determinación del objeto], en tanto que 'objeto' sólo tiene sentido para un 'sujeto' y que en éste se constituye [baut sich] la objetividad a través del juicio. De ahí la necesidad de recuperar el sentido de las categorías, no meramente en su función respecto del pensamiento [Denkfuktionen], sino en cuanto "allgemeinste Gegenstandsbestimmtheit". Y es aquí, en esta nueva dimensión de las categorías, donde Heidegger encuentra la posibilidad de superación tanto del punto de vista 'realista' de Külpe como el 'idealista' del neokantianismo y de Lask. Esto implica incluir no sólo el aspecto "objetivo" de la teoría del conocimiento, sino también el "lado subjetivo" [subjektive Seite], toda la esfera de problemas de la subjetividad y sus capas de actos, que en el análisis anterior salió a relucir[99].

[97] Heidegger, M.; Habil, S. 404: "..., daß eine nur 'objektive' allgemeine Gegenstandstheorie ohne Einbeziehung der 'subjektiven Seite' notwendig unvollständig bleibt."

[98] Heidegger, M.; Habil, S. 403: "So ist es auch kein 'Zufall', sondern liegt im innersten Kern des Kategorienproblems begründet, daß es sowohl bei Aristoteles wie bei Kant in irgendwelchem Zusammenhang mit der Prädizierung, d.h. mit dem Urteil, auftritt."

[99] Heidegger, M.; Habil, S. 402: "Trotzdem fehlt, was mit der Fassung des Erkenntnisproblems an sich zusammenhängt, einmal die bewußte Hineinarbeitung des Urteilsproblems in das Subjekt-Objektverhältnis und dann die In-Beziehung-Setzung der Kategorie zum Urteil."

Entonces, ya en este texto encontramos el intento de Heidegger de superar tanto la visión realista como la idealista del problema de la teoría del conocimiento[100]. Aquí también se demuestra como insuficiente la tesis que sostiene el "realismo" de Heidegger en este texto, en tanto que se generaliza la posición sostenida por el joven Heidegger en NFL[101]. Indudablemente, este punto de vista está presente en la medida que es la posición de Duns Scoto; a partir de *ese* "realismo" Heidegger debe concebir su interpretación. Pero, su posición es más bien la tensión entre los polos idealista y realista, buscando su superación en una fórmula que se acerca más bien a la fenomenología —con su intención de poner en un nuevo ámbito el problema del conocimiento. Se debe sostener aquí la tesis interpretativa que, contra la suposición que Heidegger recibe pasivamente la influencia —por ejemplo del realismo de Külpe o del neokantianismo de Rickert y de Lask, o incluso de Husserl mismo—, hay más bien una apropiación activa de diversas perspectivas que, aún a riesgo de parecer entre ellas en oposición —o en abierta contradicción— reflejan la tensión de

[100] Todo este tema adquirirá posteriormente gran importancia. Cf. SZ, § 43 a, S. 206 - 208. Allí se sostiene la insuficiencia de ambas posiciones: "Si bien es cierto que en todas ellas se podría encontrar un meollo de auténtica interrogación, sería absurdo pretender una solución satisfactoria del problema mediante un cálculo compensatorio de lo acertado en cada caso. Lo que se requiere es, más bien, llegar a ver en principio que las diferentes direcciones gnoseológicas no fallan tanto como gnoseológicas sino que, en virtud de la omisión de la analítica existencial del Dasein, ni siquiera alcanzan el terreno para una problemática fenoménicamente afianzada." [Ibid. S. 206/7]. Incluso respecto de Husserl habrá una radical toma de posición: "Este terreno no puede ser tampoco alcanzado mediante correcciones fenomenológicas ulteriores (durch nachträgliche phänomenologische Verbesserungen) de los conceptos de sujeto y de conciencia." Ibid. S. 207. Aunque encontramos también allí, en el Anexo, un comentario a esta frase, específicamente al "Bewußtseinsbegriff", que aplaca esta crítica. Heidegger califica al concepto de conciencia husserliano de "Einsprung in Da-sein", ["entrada en [el] Da-sein"]. Pero en el capítulo que comentamos la posición de Heidegger respecto de Husserl es todavía muy distinta. Allí señala: "... [die] wertvollen Festsetzungen E. Husserls über das 'reine Bewußtsein' (Ideen, S. 141 ff. [Husserliana Bd. III, 1950, S. 174, ff.]), die einen entscheidenden Durchblick in den Reichtum des 'Bewußtseins' geben und die oft geäußerte Meinung von der Leere des Bewußtseins überhaupt zerstören."[Habil, S. 405. nota].

[101] La tesis se basa en que también aquí se cita a Külpe. Cf. Gudopp, W. -D.; Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit", S. 46 ff.

los puntos de vista que Heidegger cree necesario asumir y elevar a una nueva síntesis. El parágrafo final de la Habilitation no es sino un ejemplo del intento de superar la visión "parcial" de las diferentes posiciones.

Heidegger resume los elementos anteriores como la segunda exigencia que se desprende de la doctrina de las categorías: "el insertar el problema de las categorías en los problemas del juicio y del sujeto."[102]

Pues bien, de la relación entre las categorías con la teoría del juicio apareció la dimensión de "Gegenstandsbestimmheit" de aquellas; y de su relación con el ámbito de la subjetividad surgió la posibilidad de una nueva base para la teoría del conocimiento. De esta interrelación surge también la posibilidad de replantear el tema de la validez. Nuevamente la tesis sobre el juicio como llave maestra para superar las diversas contradicciones de las posiciones le permite fijar un límite a la tesis lógico-normativa trascendental laskiana. "Recién a partir del juicio podrá ser resuelto, entonces, el problema de la 'validez inmanente y transeúnte ('que yacen 'fuera de [außerhalb] del pensar')' de las categorías."[103] Desde esta perspectiva, el problema de la validez se reduce al problema de los ámbitos de realidad y sus objetos [Külpe], pero integrando la dimensión del sujeto [Lask]: "Permanece indiscutible que 'toda validez transeúnte depende enteramente de la aceptación [Anerkennung] de [los] objetos' (Külpe); pero [el] problema es justamente cuál es la sola forma posible que puede tener la objetualidad, si se considera que objetualidad sólo tiene sentido para un sujeto que sea capaz de juzgar, sin el cual tampoco será posible de exponer la totalidad

[102] Heidegger, M.; Habil, S. 401: "die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem."

[103] Heidegger, M.; Habil, S. 404: "Erst vom Urteil aus ist dann auch das Problem der 'immanenten und transeunten ('außerhalb des Denkens' liegenden) Geltung' der Kategorien zu lösen."

del sentido de aquello que se denomina **validez**[104].

Heidegger está en condiciones de poner en cuestión la naturaleza de la "Geltung", que hasta ahora no ha tocado —lo que le ha permitido mantenerse en un ámbito incierto e indeterminado, sin exigirse una consistencia de los puntos de vista. Señala: "**No debe ser resuelto aquí, si acaso ella (la validez) significa un 'ser' peculiar o un 'deber ser' o ninguno de ambos, o si es aprehensible sólo recién a través de grupos de problemas que yacen a más profundidad comprendidos en el concepto del espíritu viviente, y que sin duda, están conectados estrechamente con el problema del valor.**"[105]

En este capítulo final, Heidegger está en condiciones de tomar distancia respecto del tema de la validez, de comenzar a perfilar su propia posición. El hecho que subraye una parte de la anterior afirmación implica que, de algún modo, *sí está respondiendo a la cuestión*. Al menos negativamente se supera el planteamiento del tema de la validez en los términos —estrechos— de los ámbitos de la realidad, "ser" o "deber ser". Sin embargo, esta toma de posición no hace sino abrir una nueva pregunta, aquella sobre el concepto de "lebendiger Geist" [espíritu viviente]. Antes de analizar este concepto, recojamos las implicancias que Heidegger señala para la lógica a partir de esta postura ante el tema de la validez. "No es posible considerar la lógica y sus problemas bajo una óptica adecuada, si el contexto desde el cual

[104] Heidegger, M.; Habil, S. 404/5: "Unbestreitbar bleibt, 'daß alle transeunte Geltung mit der Anerkennung von Gegenständen steht und fällt' [Külpe]; nur ist eben Problem, welcher Art die Gegenständlichkeit nur sein kann, wenn man beachtet, daß Gegenständlichkeit nur Sinn hat für ein urteilendes Subjekt, ohne welches Subjekt es auch nie gelingen wird, den vollen Sinn dessen herauszustellen, was man mit Geltung bezeichnet."

[105] Heidegger, M.; Habil, S. 405: "Ob sie [die Geltung] ein eigentümliches 'Sein' oder ein 'Sollen' oder keines von beiden bedeutet, sondern erst durch tiefer liegende, im Begriff des lebendigen Geistes beschlossene und fraglos mit dem Wertproblem eng verknüpfte Problemgruppen zu begreifen ist, soll hier nicht entschieden werden."

ella es interpretada no pasa a ser un translógico."[106] La generalización de esta tesis está en la citada frase: "**A la larga la filosofía no puede prescindir de su óptica más propia, la metafísica.**"[107] La metafísica es considerada así un ámbito más general, por ahora indeterminado, desde el cual las diferentes regiones adquieren consistencia y horizonte para postular sus problemas.

Al final de su tesis de Habilitation, Heidegger nos propone el concepto de "espíritu viviente". Con él se introduce toda una nueva perspectiva en la postura del problema, lo que tendrá repercusiones importantes luego, en sus primeras Vorlesungen, en su toma de posición frente al Historicismo, a Dilthey, etc. Con este concepto introduce también la tercera exigencia que se desprende de una nueva doctrina de las categorías: el ganar una perspectiva hermeneútica sobre la historia.

El concepto de "espíritu viviente" aparece como la posibilidad de fundación última de los ámbitos de realidad: una fundamentación metafísica. Ella es necesaria. El sujeto trascendental permanece, en último término, un sujeto gnoseológico. En él se esconde una dimensión más profunda del problema de las categorías, que sale a relucir justamente en el espíritu viviente. "**El espíritu viviente es, como tal, por su esencia espíritu histórico, en el sentido más amplio de la palabra.**"[108] En él se encuentra la síntesis buscada, en "su historia". Esa "historia", en tanto que operación repleccionada [erfüllende Leistung] (Zubiri), es necesario integrarla al tema de las categorías, no como un elemento más, sino en su relevancia. "La historia y su interpretación filosófico-cultural-teleológica

[106] Heidegger, M.; Habil, S. 405: "Man vermag die Logik und ihre Probleme überhaupt nicht im wahren Lichte zu sehen, wenn nicht der Zusammenhang, aus dem heraus sie gedeutet werden, ein translogischer wird."

[107] Heidegger, M.; Habil, S. 406: "Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren."

[108] Heidegger, M.; Habil, S. 407: "Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes."

debe pasar a ser un elemento determinante del significado para el problema de las categorías, si se quiere pensar de otra manera en poner de relieve el cosmos de las categorías, para así llegar más allá de un catálogo pobre y esquemático de ellas."[109] En el espíritu viviente alcanza también el tema del juicio una dimensión metafísica, más original. Se reúnen en una unidad viviente la unicidad, la individualidad del acto con la validez general del sentido. Justamente en esta unidad viviente se encuentran los problemas de la philosophia perennis: "se presenta aquí el problema de la relación entre tiempo y eternidad, entre cambio y validez absoluta, entre mundo y Dios, que visto desde la teoría de las ciencias se refleja en historia (forma de los valores) y filosofía (validez de los valores)."[110] Con una llamada a Hegel concluye Heidegger su trabajo de Habilitation. "La filosofía del espíritu viviente, del amor activo, de la adoradora cercanía a Dios —cuyos rasgos más generales sólo pudieron ser esbozados— en particular, una doctrina de las categorías orientada por sus tendencias básicas, se encuentra ante la magna tarea de una confrontación fundamental con el sistema más formidable en su profundidad y plenitud, en su riqueza vivencial y formación de conceptos, sistema de una concepción del mundo histórica, que como tal supera en sí todos los motivos problemático-filosóficos fundamentales precedentes, es decir con Hegel."[111]

---

[109] Heidegger, M.; Habil, S. 408: "Die Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologische Deutung muß ein bedeutungsbestimmendes Element für das Kategorienproblem werden, wenn anders man daran denken will, den Kosmos der Kategorien herauszuarbeiten, um so über eine dürftige, schematische Kategorientafel hinauszukommen."

[110] Heidegger, M.; Habil, S. 410: "... liegt das Problem des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absoluter Geltung, Welt und Gott vor, das sich wissenschaftstheoretisch in Geschichte (Wertgestaltung) und Philosophie (Wertgeltung) reflektiert."

[111] Heidegger, M.; Habil, S. 410/11: "Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit, deren allgemeinste Richtpunkte nur angedeutet werden konnten, insonderheit eine von ihren Grundtendenzen geleitete Kategorienlehre steht vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemmotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel." Lehmann anota con razón que, en esta época, las pocas citas de

CH) La Lección Inaugural: "El concepto del tiempo en la historiografía".

El último escrito dentro del ámbito que hemos denominado "trabajos académicos" de Heidegger se denomina Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, y es un artículo publicado en 1916, que recoge el contenido de la Lección inaugural [Habilitationsvortrag] que Heidegger tuvo que sostener a fin de obtener la *venia legendi*. Esta se llevó a cabo el 27 de julio de 1915. El texto original estaba ya listo antes de la publicación del trabajo de Habilitation[112], por lo que cabe situarlo entre ésta y el capítulo final de la Habilitation, escrito posteriormente, a propósito de su publicación.

Si bien el artículo no toca directamente ningún tema relacionado con la fenomenología de origen husserliano, en él encontramos presentes las líneas de interés así como los elementos en tensión que ya habíamos sacado a luz en el análisis de los textos anteriores, elementos que tienen que ver con su posición frente al método, y así, indirectamente, con la fenomenología. El problema que Heidegger reconoce en la filosofía científica es la necesidad de superar el mero ámbito gnoseológico para reencontrar "las preguntas finales y directrices de la filosofía"[113]. De ahí que, en esta época, se descubra en la reflexión filosófica la "tendencia a la metafísica, que se manifiesta ya encubierta, ya abiertamente"[114]. Sin embargo, ésta no se ha podido desarrollar debido a que la

---

Heidegger a Hegel —ésta en especial— no se remontan a contactos del joven filósofo con el neohegelianismo, "sondern auf die Vermittlung der katholischen Tübinger Theologenschule (Möhler, Kuhn, Staudenmaier u.a.), deren Aufgabenstellung und persönlicher Einsatz den jungen Heidegger sehr beeindruckte." [Lehmann, K.; "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie", S. 351, Anm. 131]. Cf. también: Pöggeler, O.; Der Denkweg M. Heideggers, S. 23.

[112] Heidegger hace referencia a él en: Habil, S. 253 nota 53.

[113] Heidegger, M.; Habil V, S. 416: "Ziel- und Endfragen der Philosophie".

[114] Heidegger, M.; Habil V, S. 415: "Daher die bald verdeckte, bald offen zutage tretende Tendenz zur Metaphysik".

conciencia crítica en la ciencia y en la filosofía moderna es "tan fuerte, que aun con todo el conocimiento de la absoluta necesidad de una fundamentación metafísica última (la *hypothesis* platónica) sigue empleando la mayor parte de sus fuerzas en resolver problemas de la teoría del conocimiento, es decir, en el sentido más amplio, problemas lógicos"[115]. A pesar de ver esta necesidad, Heidegger decide dedicarle este trabajo a uno de estos problemas todavía no resueltos por la teoría del conocimiento. "Las ciencias naturales, así como las ciencias culturales[116], han sido problematizadas respecto a su estructura lógica; precisamente, uno de los resultados principales de esta investigación es la estricta delimitación mutua y la fundamentación lógica de su autonomía. No obstante, siguen existiendo suficientes problemas particulares que requieren solución antes de que se pueda emprender la futura tarea global de una teoría general de las ciencias. Uno de estos problemas particulares ha de ser a continuación objeto de la investigación."[117]

Así, Heidegger retoma en su primera Lección pública un tema de la teoría de las ciencias[118]. En líneas generales, este artículo se debe concebir como un estudio en el campo de la lógica de las

[115] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 415: "... so stark, daß sie bei aller Erkenntnis der Unentbehrlichkeit letzter metaphysischer Grundlegung (der platonischen *hypothesis*) doch immer noch einen Hauptteil ihrer Kraft auf die Bewältigung erkenntnistheoretischer - d.h. im weiteren Sinne logischer Probleme verwendet."

[116] La utilización de este término —en vez de Geisteswissenschaft, por ejemplo— nos recuerda lo cerca que está el joven Heidegger de la esfera de influencia de Rickert. Cf. por ejemplo; Rickert, H.; **Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft**, Tübingen 1921; **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften**, Tübingen 1921.

[117] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 415 f: "Die Naturwissenschaften ebenso wie die Kulturwissenschaften sind bezüglich ihrer logischen Struktur zum Problem gemacht worden, ja gerade ihre scharfe Abgrenzung gegeneinander und die logische Begründung ihrer Selbständigkeit ist eines der Hauptergebnisse dieser Forschung. Trotzdem gibt es der Einzelprobleme noch genug, die gelöst sein wollen, bevor die umfassende Zukunftsaufgabe einer allgemeinen Wissenschaftstheorie wird in Angriff genommen werden können. Ein solches Einzelproblem soll im folgenden zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden."

[118] Según la división de la lógica propuesta en **Habil**, S. 337.

ciencias, más exactamente, como un examen de las condiciones lógicas del método de investigación en las ciencias particulares. El tema específico es la exposición del carácter de un concepto fundamental en una ciencia específica y la posibilidad lógica de su extrapolación a otra ciencia. Pero, éste no es un tema más dentro del ámbito general de la lógica; es un intento de integrar los resultados de la física cuántico-relativista a través de una categoría fundamental —el tiempo— a una renovación, no sólo de otra ciencia particular —la historiografía—, sino y mediante ello, a una renovación de la teoría de la ciencia en general y, por tanto, de la teoría del conocimiento. Esta "tarea a futuro" —que se cristaliza ya como proyecto en 1912[119]— permanece todavía como tal, aunque naturalmente bajo otras coordenadas, en Sein und Zeit[120].

Heidegger propone, como marco para el análisis de la relación de ambas ciencias con el concepto fundamental del tiempo, una síntesis de lo que es la ciencia, una recapitulación de tesis ya expuestas tanto en su Dissertation como en su Habilitation. Dice: "La ciencia es un conjunto de conocimientos teóricos ordenado y fundamentado por principios. Los conocimientos son consignados en juicios; estos juicios son verdaderos, valen. Estrictamente considerado, no vale el acto de juzgar que efectúa el investigador individual en la adquisición de conocimientos, sino el sentido del juicio —su contenido. Toda ciencia, pensada desde la idea de su perfección, es un conjunto de sentido válido existente en sí. Las ciencias concretas particulares nunca están consumadas en tanto que hechos culturales determinados temporalmente, sino que siempre están en camino en la búsqueda de la verdad"[121].

[119] Cf. supra § 2 p. 36 s.

[120] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 80, S. 418 nota.

[121] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 416: "Wissenschaft ist ein durch Prinzipien geordneter und begründeter Zusammenhang von theoretischen Erkenntnissen. Erkenntnisse sind niedergelegt in Urteilen; diese Urteile sind wahr, sie gelten. Und zwar gilt streng genommen nicht der Urteilsakt, den der einzelne Forscher bei der Erkenntnisgewinnung fällt, sondern der Sinn des Urteils - sein Gehalt. Jede Wissenschaft, in der Idee ihrer Vollendung gedacht,

Cabe hacer notar, que Heidegger retoma nuevamente la noción husserliana de ciencia, de principios que *ordenan* y *fundamentan* una relación de conocimientos teóricos; por medio de ellos se constituyen ámbitos de objetos delimitados, según ellos se ordenará el edificio de las ciencias. Heidegger retoma también la distinción husserliana entre *acto* y *contenido del acto;* mantiene todavía aquí —como en su Habilitation— la tesis que el 'lugar' de la verdad es el juicio; todavía aquí juzga que el carácter de verdad está en estrecha relación con la validez, interpretación que también considera que proviene de Husserl[122].

Estima Heidegger que los ámbitos acotados de las ciencias están no sólo determinados por los objetos y el punto de vista bajo el cual son considerados en cada ciencia específica, sino también por conceptos elementales [Grundbegriffe], en cuanto ellos son estructuras lógicas con las cuales el investigador concreto hace juicios sobre los objetos de su ciencia. En este sentido son categorías. La investigación de estas categorías será tema de la lógica en tanto teoría de la ciencia; no siendo de interés para el científico mismo, a cuyo trabajo tal investigación no le aporta nada directamente. Uno de estos conceptos elementales será el tema de esta Lección: el concepto del tiempo en cuanto elemento fundamental y en tanto categoría singular [Einzelkategorie].

La historiografía [Geschichtswissenschaft] determina el "tiempo en sí" [Zeit überhaupt] en tanto que "tiempo histórico" [historische Zeit]. Es decir, ella transforma el "tiempo en sí" según su función en esa ciencia. A partir de la función en ella podemos conocer la estructura del concepto pues aquella se desprende de

ist ein an sich bestehender Zusammenhang geltenden Sinnes. Die einzelnen konkreten Wissenschaften als zeitlich bedingte Kulturtatsachen sind nie vollendet, sondern immer unterwegs in der Wahrheitsfindung."

[122] Cf. Heidegger, M.; **Logik. Die Frage nach der Wahrheit**, § 10, SS. 60 - 62. Todavía en esta Lección de 1925/6 está ocupado Heidegger en rebatir el 'error' husserliano.

la finalidad de la historiografía[123]. Por tanto, el problema se deja reducir a la pregunta: "¿Qué estructura debe tener el concepto del tiempo de las ciencias históricas para poder operar [*función*] de acuerdo con el objetivo [*finalidad*] de esta ciencia como concepto del tiempo?"[124].

El camino que Heidegger sigue aquí es el de resaltar la analogía del tiempo en la historiografía con el papel del concepto de tiempo en la física. A lo largo de su historia, la física ha podido constituir su *finalidad* en "la unidad de la concepción de mundo de la física, la reducción de todo fenómeno a las leyes fundamentales de una dimámica general, leyes matemáticamente definibles"[125]. Su objeto es "la legalidad del movimiento"[126]. Ahora bien, la *función* del tiempo en la física —incluyendo también a la física cuántico-relativista— y en todas las ciencias naturales[127], es permitir la medición[128], en general, la medición del movimiento. El tiempo es así: "la condición de la posibilidad de la determinabilidad matemática del objeto de la física, es decir, del movimiento"[129]. En tanto que tal, el tiempo es aquí considerado como homogéneo, mensurable, matemáticamente cuantificable. Así es

[123] Cf. Heidegger, M.; **Habil V**, S. 417.

[124] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 417: "Welche Struktur muß der Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft haben, um als Zeitbegriff dem Ziel dieser Wissenschaft entsprechend in Funktion treten zu können?"

[125] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 421: "... die Einheit des physikalischen Weltbildes, die Zurückführung aller Erscheinungen auf die mathematisch fixierbaren Grundgesetze einer allgemeinen Dynamik".

[126] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 421: "Gegenstand der Physik ist ... die Gesetzlichkeit der Bewegung."

[127] Cf. Heidegger, M.; **Habil V**, S. 424.

[128] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 423: "Die Funktion der Zeit ist es, Messung zu ermöglichen."

[129] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 423: "... Bedingung der Möglichkeit der mathematischen Bestimmbarkeit des Gegenstandes der Physik, der Bewegungen nämlich."

determinado el "tiempo en sí" en la física[130].

Pues bien, de la descripción así alcanzada de la función de la categoría del tiempo en la física, Heidegger intenta extrapolar un cierto método para entender la estructura del "tiempo histórico" y su función en la historiografía. Determina, entonces, que el *objeto* de la historiografía es el hombre en tanto creador de cultura: "Las ciencias históricas tienen como objeto al ser humano, no en tanto que objeto biológico, sino en la medida que, a través de su trabajo físico- espiritual [geistig-körperliche Leistung] se realiza la idea de la cultura."[131] La *finalidad* de esta ciencia es "representar en su singularidad y originalidad, comprensible sólo en relación con los valores culturales, el conjunto de efectos y desarrollo de las objetivaciones de la vida humana."[132] Pero, con esto no accedemos todavía al momento esencial característico de la historiografía, a saber, que el pasado siempre es considerado desde el presente y que, propiamente hablando, este pasado no existe ya más. Con esto adquiere el tiempo un significado especial en esta ciencia; junto a un tiempo que, como en la física, podemos considerar como cuantitativo y homogéneo —y que en cuanto tal ocupa un papel secundario—, hay otro tiempo, propiamente histórico: un tiempo cualitativo. "Lo cualitativo del concepto histórico del tiempo no significa otra cosa que la condensación —cristalización— de una objetivación de la vida dada en la

[130] Cf. supra § 2 p. 43 s. nuestra crítica a este concepto de tiempo válido hasta la física de la teoría especial de la relatividad de Einstein, no ya para la física a partir de la teoría general de la Relatividad, donde el concepto de tiempo, si bien no pierde su carácter de medida, sí los caracteres de homogeneidad, de escala rígida, de absoluto que Heidegger le otorga aquí.

[131] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 426: "Die Geschichtswissenschaft hat zum Gegenstand den Menschen, nicht als biologisches Objekt, sondern insofern durch seine geistig-körperlichen Leistung die Idee der Kultur verwirklicht wird."

[132] Heidegger, M.; **Habil V**, S. 427: "... den Wirkungs- und Entwicklungszusammenhang der Objektivationen des menschlichen Lebens in ihrer durch Beziehung auf die Kulturwerte verstehbaren Einzigartigkeit und Einmaligkeit darzustellen."

historia."[133] Desde este tiempo cualitativo adquieren relevancia las fechas de la cronología, no como "cifras", "cuánto" [das "Wieviel"], como en la física, sino un "cuándo" [das "Wann"] que hay que considerar bajo su carácter de significado, en tanto que cristaliza un *acontecimiento* [Ereignis] humano.

Concluye Heidegger su Lección Inaugural acentuando que el camino de la investigación de un concepto fundamental, como es el tiempo, a través del contrapunto con otra ciencia —en este caso con la física— hace posible profundizar más en lo propio y específico del carácter de éste en una ciencia como la historiografía.

Con esta Lección Inaugural se cierra el ciclo de lo que hemos denominado los trabajos académicos de Heidegger, que si bien responden, en la elección de sus temas y en su modo de tratarlos, en primer término, al desarrollo interno del joven Heidegger, en la contingencia en que nacen están asimismo fuertemente influenciados por expectativas en el plano personal, laboral, de seguridad económica, etc., del joven filósofo. Ellos reflejan no sólo los inicios del Denkweg de Martin Heidegger, sino que muestran también el ámbito de influencias en que se mueven sus primeros pasos de la vida académica. En la próxima sección veremos cómo se va perfilando, a través de una ocupación intensiva con los temas fenomenológicos fundamentales, su propia filosofía.

SECCION III

La obra que analizaremos en esta parte, más que una continuación, representa una ruptura con los trabajos que hemos presentado en la sección anterior y que denominábamos la "obra académica" del joven Heidegger. Si ellos se caracterizan por la tensión que existe entre los diversos elementos que concurren en la formación del joven filósofo —a los cuales éste no logra dar una satisfactoria solución de continuidad—, esta tensión está superada en los primeros cursos que dicta el joven docente.

Encontramos, sin embargo, como hilo conductor de este período, una nueva tensión; pero ahora no entre elementos provenientes de diversas tomas de posición filosófica a los que Heidegger intenta de algún modo coordinar, sino entre estos elementos, convertidos ahora en la base crítica desde la cual arranca su propia investigación, en diálogo profundo con la fenomenología husserliana.

El resultado es una búsqueda emocionante, hasta patética, en la cual vemos como Heidegger crece desde sí mismo. Asistimos al descubrimiento, a la creación de los elementos que posteriormente compondrán la filosofía de Sein und Zeit, sin duda una de las obras más novedosas de nuestra época. Lo que aparece allí como un todo —más o menos homogéneo y armónico—, lo encontramos en estos cursos en toda la fuerza de su primera formulación.

El estilo en que necesariamente están escritas nos permite comprender desde una nueva perspectiva el aparato descriptivo que, en Sein und Zeit aparece ya como un todo. Estas Lecciones, más que un laboratorio en que investiga, son su taller. Heidegger va forjando a lo largo de estos años cada uno de los conceptos en el fuego lento de la reflexión y de la confrontación con el público universitario. Queda de manifiesto no sólo cómo estos se

han ido formando, sino el contexto en que éstos aparecen como necesarios. En este intento, surge con mayor claridad la riqueza y profundidad del nuevo aparato conceptual, su afán de exactitud, su fuerza. En la discusión desde la cual surgen, se perciben mucho más llenos de contenido que como aparecerán en Sein und Zeit, en el orden más rígido, propio de una obra así.

Las obras que consideramos en esta sección son, en primer lugar, las Lecciones dictadas por Heidegger en su primer período en Freiburg; es decir: **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.** Wintersemester 1921/22. GA 61, 1985; **Ontologie. Hermeneutik der Faktizität.** Sommersemester 1923. GA 63, 1988; y especial atención le prestaremos a **Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem.** Kriegsnotsemester 1919. 2. **Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie.** Sommersemester 1919. 3. **Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums.** Sommersemester 1919. GA 56/57, 1987. En el último parágrafo retomamos una Lección del segundo período de Heidegger en Freiburg, **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.** Sommersemester 1925. GA 20, 1979.

§ 7. La fenomenología como hilo conductor de una reflexión metodológica.

La obra en la cual centraremos ahora nuestro análisis lleva por título **Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie.** Ella recoge las Lecciones que Heidegger sostuvo en 1919; la primera, en el semestre de emergencia [Kriegsnotsemester] para los ex-soldados [Kriegsteilnehmer] —entre el 25 de enero y el 16 de abril—; la segunda, en el semestre de verano. En dicho semestre, el joven docente —Heidegger tenía entonces 29 años de edad— dictó también la Lección **Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums**, de la cual se conservan sólo las notas de O. Becker[1].

En medio del caos que supone la vuelta de gran parte de la población joven de una guerra de la dimensión que significó la Primera Guerra Mundial: el regreso como vencidos, el sentimiento de una paz degradante que despertara luego entre los jóvenes alemanes, el cambio inmenso que se produjo en la autoconcepción de los europeos del orden social —la caída de los grandes imperios y el triunfo de las repúblicas—; en medio de este caos, el joven docente propone —justamente para los participantes y víctimas de esa guerra— el tema de la "Idea de la filosofía como proto-ciencia" y su relación con las "concepciones del mundo". Sería de gran interés la posibilidad de interpretar estas Lecciones

[1] Heidegger, M.; **Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie. Mit einer Nachschrift der Vorlesung "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums."** Aparecida como el tomo 56/7 de la edición de las obras completas que se está llevando a cabo en la Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. En adelante **IdPhW, PhtW, Wesen der Universität.**
Las Lecciones siguen los manuscritos de Heidegger, y se complementan con las notas de O. Becker y F.-J. Brecht. Sobre la Lección "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums", se reproduce las notas de O. Becker, el único testimonio conocido de esa Lección, ya que el manuscrito original se ha dado por perdido.

desde la perspectiva de la influencia que el momento histórico ejerce en la evolución del pensamiento del joven filósofo, buscando sacar a la luz la posición de Heidegger ante este conflicto: el creador de la analítica de la facticidad tampoco está exento de tener que tomar vitalmente una postura ante las circunstancias históricas en que le toca vivir, su trozo de destino dado, su propia historia[2]. Esto, sin embargo, nos alejaría de nuestro tema central. En un campo más específico, Heidegger se ocupará en estas Lecciones especialmente del tema de la Universidad en vista a su reforma[3]. Su forma de entender el problema y la dimensión en que lo ubica deben ser consideradas especialmente respecto a la controversia que se está llevando a cabo a propósito del pasado político del filósofo, de su actuación como Rector de la Universidad de Freiburg, etc.[4].

Ahora bien, volviendo al punto de vista específico que nos interesa, anotemos que Heidegger sitúa el propósito general de estas Lecciones en el campo *metodológico*. Sobre la primera Lección —**Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem**— considera que "toda ella, propiamente, se mueve alrededor del problema metodológico"[5]; la segunda —**Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie**— más que tratarse de un contrastar dos 'direcciones' en la filosofía que exigen para sí mismas el mismo derecho a la verdad, más que contraponer dos interesantes 'puntos de vista', es considerada "una crítica fenome-

[2] Cf. Marquard, O.; **"Merkende Vernunft. Betrachtungen über Vernunft und Zufall beim Menschen."** No me refiero con esto sólo a una interpretación psico-sociológica de la biografía de Heidegger, sino también a una interpretación estrictamente filosófica de ella, como la que Dilthey realiza en el caso del joven Hegel, por ejemplo.

[3] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, SS. 3 - 6 y **Das Wesen der Universität**, SS. 205 - 214.

[4] Quizás el medio filosóficamente más legítimo para sacar la discusión de un plano ideológico sea centrar el análisis en los textos de Heidegger; la incorporación de las Lecciones de esa época a ella son una posibilidad esencial, posibilidad dejada hasta ahora de lado.

[5] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 110: "Daher bewegte sich diese ganze Vorlesung eigentlich nur um das Methodenproblem."

nológica a la filosofía trascendental del valor."[6]

En esta segunda Lección ya se ha ganado el punto de vista fenomenológico, no como una perspectiva más, sino en tanto que "el ver y el llevar-a-ver de los auténticos, verdaderos orígenes de la vida del espíritu"[7]; el único que permite, a través de las "intuiciones filosóficas" [philosophische Anschauungen], acceder a "auténticos campos problemáticos."[8] En esta Lección la fenomenología se convertirá en "phänomenologische Kritik", pero no meramente método crítico, negativo, sino siempre y por principio auténtica crítica positiva: "Solamente **mostrando** los auténticos campos problemáticos, [la crítica fenomenológica] supera y rechaza planteamientos erróneos, confusos y aclarados sólo a medias. Ella renuncia a la ajetreada búsqueda de incongruencias lógicas en sistemas particulares, al examen minucioso de las llamadas contradicciones internas, a refutar las discrepancias puntuales de la teoría."[9]

Ahora bien, ¿cómo ha llegado Heidegger a la posesión de este concepto de fenomenología? ¿Lo ha tomado directamente de la obra de Husserl, o se encuentran en él elementos de una elaboración personal, en dirección a lo que posteriormente será su función en Sein und Zeit? Las respuestas a estas preguntas se encuentran básicamente desarrolladas en la primera de estas Lecciones, donde Heidegger se interroga expresamente por el punto de partida del filosofar, de la filosofía como ciencia. Centraremos en ella,

[6] Heidegger, M.; **PhtW**, S. 127: "Diese [Vorlesung] geht, konkret gefaßt, auf eine phänomenologische Kritik der transzendentalen Wertphilosophie."

[7] Heidegger, M.; **PhtW**, S. 127: "... das Sehen und Zum-Sehen-Bringen der echten, wahrhaften Ursprünge des geistigen Lebens überhaupt."

[8] Cf. Heidegger, M.; **PhtW**, S. 127.

[9] Heidegger, M.; **PhtW**, S. 127: "Sie überwindet und weist zurück verworrene und halbgeklärte, falsche Problemstellungen nur im Aufweis der echten Problemsphäre. Sie verzichtet auf das geschäftige Aufspüren von logischen Unausgeglichenheiten in einzelnen Systemen, auf das abtastende Abgreifen von sogenannten inneren Widersprüchen, auf das Zurückweisen einzelner Unstimmigkeiten der Theorien."

entonces, el peso de nuestro análisis.

a) Filosofía y concepción del mundo.

El "problema de la concepción del mundo" —por el que recibe su denominación esta Lección— tiene más bien un carácter introductor. No es, como podría esperarse[10], una contraposición de la fenomenología respecto, por ejemplo, de la filosofía de Dilthey. Tampoco es una continuación de la crítica al historicismo, como la que comienza Husserl en su **Philosophie als strenge Wissenschaft.** Ni es un desarrollo de lo bosquejado en el capítulo final de su Habilitation[11]. Heidegger describe en el parágrafo inicial más bien los posibles modos de relación entre la filosofía y la concepción del mundo. En principio, habrían tres posibilidades para esta relación.

La primera es considerar la concepción del mundo como una tarea inmanente de la filosofía. Ella surge de la comprensión trivial de los conceptos: 'cada cual tiene su propia concepción del mundo', desde el campesino en la Selva Negra, el obrero de la fábrica, los intelectuales, pasando por los partidos políticos hasta una concepción del mundo de las naciones —una norteamericana, otra alemana, distinta de la anterior, etc—; si esta concepción del

[10] Recordemos que en esta época (1919-1921), el joven Heidegger está leyendo y tomando posición crítica respecto de la **Psychologie der Weltanschauungen** de Karl Jaspers; texto que aparecerá publicado recién en 1973, aunque Jaspers lo recibe de Heidegger en 1921. (Cf. Heidegger, M.; **Wegmarken**, SS. 1 - 45). Así como Jaspers y Heidegger, también Max Scheler está preocupado en ese momento por problemas relacionados con la Weltanschauung: propone fundar la teoría de la Weltanschauung en una sociología de la cultura y en una teoría de las preferencias estimativas. Scheler se ocupará en muchas obras del problema, por ejemplo: **Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre: I. Moralia** (1923); **II. Nation und Weltanschauung** (1923); **III. Christentum und Gesellschaft. 1. Konfessionen** (1924); **2. Arbeits- und Bevölkerungsprobleme** (1924). También: **"Probleme einer Soziologie des Wissens"**, en: Versuche zu einer Soziologie des Wissens (1924); y entre sus obras póstumas: **Philosophische Weltanschauung** (1929). No olvidemos que este interés por el tema de la concepción del mundo recibe un impulso decisivo por medio de la extensa obra de W. Dilthey; por ejemplo, **Die Typen der Weltanschauung** (1911) (**Gesammelte Schriften VII**, 1931). El tema no es, por tanto, extraño en el círculo donde se mueve el joven Heidegger.

[11] Cf. supra. § 6 C, p. 197 s.

mundo se independiza de los dogmas que la amarran —sean estos de cualquier tipo—, parecería que se alcanza así el "nivel" de la filosofía: cada gran pensador sería así la culminación de una concepción del mundo determinada. En otras palabras, si los grandes filósofos se preocupan de las cosas últimas, de las más generales, las de validez más absoluta, entonces, cuando ellos, en su tarea por descubrir los misterios del mundo y de la vida logran una formulación, una apropiación de parte de sus secretos, están formulando de otro modo una concepción del mundo. Heidegger lo resume con las siguientes palabras: "Toda gran filosofía culmina en una concepción del mundo - toda filosofía es metafísica cuando, al seguir sus tendencias más íntimas, puede realizarse libre de toda restricción."[12.13] Así, filosofía y concepción del mundo significan en principio lo mismo, la primera expresa sólo en forma conceptualmente más desarrollada lo que la segunda intuye. La filosofía tendría como tarea, entonces el desenvolver, explicitar esta intuición: "**Concepción del mundo como tarea de la filosofía: por tanto** consideraciones filosófico-históricas del modo cómo la filosofía ha resuelto en cada caso esta tarea."[14]

La segunda posibilidad de comprender esta relación nace de la moderna filosofía crítica, en su vertiente de la filosofía del valor: "La concepción del mundo como límite de la ciencia crítica del valor."[15] La filosofía crítica ha encontrado un fundamento en la

[12] Heidegger, M.; IdPhW, S. 8: "Jede große Philosophie vollendet sich in einer Weltanschauung - jede Philosophie ist, wo sie ihrer innersten Tendenz gemäß zur ungehemmten Auswirkung kommt, Metaphysik."

[13] Husserl comienza en su **Philosophie als strenge Wissenschaft** su exposición y crítica al historicismo y a la filosofía de la concepción del mundo en términos parecidos a los expuestos aquí por Heidegger: "Esta cosmovisión, cuando toma las formas de las ciencias y pretende presentar como ellas un valor objetivo, de ordinario suele llamarse metafísica o también filosofía." [op. cit., S. 323 (p. 86)].

[14] Heidegger, M.; IdPhW, S. 8: "**Weltanschauung als Aufgabe der Philosophie: also** philosophiegeschichtliche Betrachtung der Art und Weise, wie Philosophie sich jeweils dieser Aufgabe entledigt hat."

[15] Heidegger, M.; IdPhW, S. 9: "Weltanschauung als Grenze der kritischen Wertwissenschaft."

teoría del conocimiento crítica sobre la cual se pueden fundar las otras disciplinas filosóficas: la ética, la estética, la filosofía de la religión, la lógica. En su evolución desde Kant hasta la filosofía crítica del valor —en tanto que la búsqueda del valor último, la validez absoluta—, también la reflexión crítica ha permitido acceder en estas disciplinas a valores absolutos, a la validez última de las determinadas facultades de la conciencia en que estas disciplinas encuentran su disposición. Así, si bien el criticismo gnoseológico estricto permanece en la esfera de la conciencia, la nueva filosofía del valor ha encontrado para las tradicionales esferas de actividad de la conciencia —pensar, querer y sentir— el ámbito de valores que las orientan: los valores lógicos, éticos y estéticos. De la armonía de su reunión surge, completándolos, el valor religioso, como la posibilidad de apertura a la esfera de lo sagrado[16].

Heidegger también encuentra en esta comprensión de la filosofía una culminación en tanto que Weltanschauung, aunque una concepción del mundo crítica, científica; pero a pesar de ello, por ser justamente eso, una Weltanschauung, es producto de la posición personal del filósofo ante el mundo. Esta concepción del mundo, en la filosofía como en toda ciencia, debe ser "*desconectada*" por el filósofo[17]. En este sentido, la concepción del mundo del científico o del filósofo, no es propiamente materia de su ciencia o su filosofía, antes bien, es el límite de ella. Lo que no significa que, en el ámbito personal del filósofo, estas esferas tengan que alcanzar una cierta unidad. Así, en esta segunda posibilidad, la

[16] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 9/10: "In der strengen Durchhaltung des erkenntnistheoretischen Kritizismus bleibt die Philosophie im Bereich des Bewußtseins; dessen drei Grundarten von Tätigkeiter: Denken, Wollen, Fühlen entsprechen die logischen, ethischen und ästhetischen Werte, die sich in ihrer Harmonie zum Wert des Heiligen, dem religiösen Wert, zusammenschließen."

[17] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 10: "Die Ausbildung einer solchen Weltanschauung ist allerdings auch Sache der persönlichen Stellungnahme des Philosophen zu Leben, Welt und Geschichte. Die Stellungnahme ist aber normiert durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Philosophie, innerhalb deren die persönliche Stellungnahme des Philosophen —wie in jeder Wissenschaft— *ausgeschaltet* bleiben soll."

concepción del mundo no es tarea inmanente de la filosofía, ella es más bien el *límite* de una filosofía que quiera ser científica.

La tercera posibilidad es meramente formal. Su enunciación es más bien exigencia del método que busca analizar todas las posibilidades y con ello lograr "Exaktheit" [exactitud] y "Vollständigkeit" [totalidad]; una exigencia típicamente kantiana[18]. Es la que postula que entre concepción del mundo y filosofía no se encuentra *ninguna* relación. Frente a tal posibilidad, a ojos de Heidegger, no es ni siquiera necesario argumentar pues la historia de la filosofía misma muestra una relación: que sean idénticas o absolutamente diferentes, o que de algún modo se superpongan, pero siempre se ha reconocido una relación. Lo contrario sería suponer un concepto de filosofía que no integrara en absoluto las preguntas últimas del hombre, precisamente aquellas que le dan vida.

El siguiente paso en la argumentación heideggeriana nos demuestra no sólo su independencia como joven docente al enfrentar el tema propuesto sin recurrir a los esquemas de exposición que se encontraban a su alcance —Husserl, Dilthey, Jaspers, Scheler, etc., por mencionar sólo a los autores que en ese momento se encontraban más cerca de su posición—, sino también él es signo de esfuerzo inmenso de formulación de una revolucionaria intuición. En vez de quedarse en el desarrollo tradicional de la relación entre concepción del mundo y filosofía, propone un giro absolutamente inesperado. A la base de esta relación pone al descubierto una *paradoja*. De las tres tomas de posición posibles ante el problema, la filosofía de su época ha optado ya por la segunda como la única 'científicamente' aceptable; pero, justamente el intentar excluir una concepción del mundo del ámbito científico de la filosofía no hace que aquella desaparezca sino que

[18] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 11: "Die Exaktheit und Vollständigkeit der Methode fordert aber, daß wir zuvor noch eine formale Frage erwägen, ob denn mit den beiden besprochenen Problemformulierungen alle Möglichkeiten einer Auffassung des Themas in der Tat erschöpft sind."

se traslada su esfera de influencia a la persona del filósofo, a su esfera subjetiva, privada. En esta paradoja descubre Heidegger el núcleo problemático que anda buscando: "Hablamos, entonces, de una paradoja, que adquiere una justificación aparente en cuanto consideración formal metódica; que sino entonces sólo tiene la ventaja [preeminencia] cuestionable de llevar a una catástrofe a todas las filosofías (hasta ahora) habidas. *Esta paradoja es, sin embargo, nuestro auténtico problema.*"[19]

Lo que esta paradoja deja al descubierto es la insuficiencia del planteamiento de la relación entre concepción del mundo y filosofía según los términos anteriores. Con el reconocimiento de esta paradoja, con su aceptación como tal, se abre una nueva posibilidad: aquella que pregunta por *la esencia misma de la concepción del mundo*, no como parte o como límite de la filosofía, sino respecto de sí misma. La pregunta es por *la esencia de la concepción del mundo*. Y si bien esta investigación se hace con los instrumentos metodológicos de la filosofía, su fin no es buscar la relación de aquella con ésta. Más aún, según la exposición de Heidegger, la pregunta por la esencia de la concepción del mundo supone la pregunta por el concepto de filosofía involucrado, la pregunta por la esencia de la filosofía. "La concepción del mundo se transformará en el **problema de la filosofía** en un sentido totalmente nuevo. Pero el núcleo del problema yace en ella misma —pues, ella misma [la filosofía] es problema. La pregunta cardinal se dirige a la esencia, al concepto de filosofía."[20]

Heidegger abandona así los términos en que se había enunciado

[19] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 12: "Wir reden also von einer Paradoxie, die als formal-methodische Erwägung eine scheinbare Berechtigung, sonst aber nur den fragwürdigen Vorrang hat, zur Katastrophe aller (bisherigen) Philosophie zu führen. Diese Paradoxie aber ist unser echtes Problem."

[20] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 12: "Die Weltanschauung wird zum **Problem der Philosophie** in einem ganz neuen Sinne. Aber der Kern des Problems liegt in dieser selbst - sie selbst ist ja Problem. Die Kardinalfrage geht auf das Wesen, den Begriff der Philosophie."

hasta ese momento la cuestión de la relación entre filosofía y concepción del mundo. No critica, en principio, una posición ingenua o la posición que sustenta la filosofía del valor. Tampoco pareciera tener en consideración la posición sustentada por Husserl, aún cuando éste había tratado críticamente el tema de la concepción del mundo y su intención de convertirse en ciencia filosófica. Heidegger no opone a la intención de una cosmovisión o de una filosofía de la cosmovisión el proyecto de otra *filosofía*. No intenta *polemizar* ni *refutar* una posición 'equivocada'. Antes bien, se insinúa aquí una vía metodológica que busca comprender la lógica interna que ha llevado a postular las cosas en esos términos. Así, el *preguntar* por la relación que se plantea entre concepción del mundo y filosofía, el descubrir la *insuficiencia* de esta formulación es la puerta de acceso a un modo más radical de poner la cuestión. Ya aquí encontramos los primeros vestigios de lo que será posteriormente un elemento esencial del método heideggeriano: su carácter fundamental, su búsqueda del fundamento [Grund].

El texto citado más arriba, empero, supone un nuevo quiebre en la lógica de la exposición. No aparece claro que el poner el tema de la concepción del mundo en los términos de la búsqueda de su esencia suponga inmediatamente la pregunta por la esencia de la filosofía. Pero, al no poseer el acceso asegurado a la esencia de la concepción del mundo —*o de cualquier otro fenómeno*—, la pregunta por la esencia se vuelve contra las pretensiones de la filosofía de querer resolverla. No es que todo el tema de la relación entre filosofía y concepción del mundo adquiera un nuevo carácter; que por adquirir una parte de la ecuación de la relación un status determinado, inmediatamente la otra parte haya de ser traspuesta a ese nivel. Más bien, la pregunta por la concepción del mundo, al hacerse esencial, es decir, al poner en cuestión la posibilidad de un acceso legítimo al horizonte de experiencia de lo humano, deja al descubierto la insuficiencia de la misma idea de la filosofía. El tema de la concepción del mundo ocupa así el mismo papel introductor que la pregunta por la

posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la Crítica de la razón pura; él es el camino de acceso, mas no el hilo conductor de las investigaciones, él permite acceder a la pregunta fundamental por la esencia de la filosofía misma. De este modo, el tema de la concepción del mundo queda "superado" —en el sentido hegeliano del concepto— en esta investigación[21]. Heidegger formula así la cuestión: "La pregunta cardinal se dirige a la esencia, al concepto de la filosofía. El tema está formulado, sin embargo, de la siguiente manera: 'La idea de la filosofía...', y con mayor precisión: 'La idea de la filosofía en cuanto protociencia'."[22]

b) La idea de la filosofía y la circularidad.

El anterior será el título de la Primera Parte de la Lección. Heidegger pone en claro su intención desde un comienzo denominando el primer capítulo "La búsqueda de una vía metódica."[23] Aquí se trata de asegurar el acceso metodológico al fenómeno originario de la filosofía.

Un primer acercamiento lo encuentra a través de la noción prefilosófica de "idea" —no por medio del "concepto", cargado de múltiples significaciones a lo largo de la historia de la filosofía. Para el sentido pre-filosófico, "idea" significa tanto como "representación oscura" [dunkle Vorstellung]. Esta comprensión es conservada en el concepto de "idea" como un cierto "momento

---

[21] Heidegger formulará en esta época el tema de la relación de la filosofía con la concepción del mundo en diversas ocasiones. Una presentación mucho más esquemática encontramos, por ejemplo, en: Heidegger, M.; **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung** (1921/22), SS. 43 - 45.

[22] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 12: "Die Kardinalfrage geht auf das Wesen, den Begriff der Philosophie. Das Thema ist aber formuliert: 'Die Idee der Philosophie ...', und näherhin: 'Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft'."

[23] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 13: "Suche eines methodischen Weges".

negativo."[24] La idea no entrega a su objeto en una adecuación perfecta, completa. Hay, por tanto, una "determinada indeterminabilidad del objeto de la idea."[25] Sin embargo, la idea, considerada en sí misma, es "determinable definitivamente, ella misma no deja nada abierto en su significado, ella es una determinabilidad determinable definitivamente."[26] Así, Heidegger encuentra en esta polaridad, en esta tensión al interior del concepto "idea" ("determinabilidad determinable de la idea - determinada indeterminabilidad del objeto de la idea"[27]), la posibilidad de la pregunta por el ámbito propio de la filosofía[28].

Si la pregunta es, entonces, por la "idea de la filosofía en tanto que proto-ciencia", esto significa preguntarse por los momentos esenciales de determinabilidad de la idea de filosofía, y con ello por aquellos momentos de indeterminabilidad de su objeto[29]. Ahora bien, ¿qué vía metodológica se haya a disposición para asegurar científicamente el acceso a los momentos de determinabilidad de la idea de la filosofía? Heidegger propone una paradójica suposición, que conlleva múltiples consecuencias: "La idea de la filosofía debe haber sido elaborada científicamente ya de cierto modo para que ella misma determine."[30]

---

[24] Heidegger, M.; IdPhW, S. 13: "Der Begriff 'Idee'schließt in sich ein gewisses negatives Moment."

[25] Heidegger, M.; IdPhW, S. 14: "... bestimmte Unbestimmtheit des Ideegegenstandes."

[26] Heidegger, M.; IdPhW, S. 14: "sie selbst ist endgültig bestimmbar, sie selbst läßt in ihrem Sinn nichts offen, sie ist eine endgültig bestimmbare Bestimmtheit."

[27] Heidegger, M.; IdPhW, S. 14: "Bestimmbare Bestimmtheit der Idee - bestimmte Unbestimmtheit des Ideegegenstandes".

[28] El concepto de "Bestimmtheit" tiene singular importancia instrumental en esta época de origen de su toma de posición, que culmina en Sein und Zeit. Cf. por ejemplo, Heidegger, M.; Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen", S. 29 ("'Existenz' ist eine Bestimmtheit von etwas"), etc.

[29] Heidegger, M.; IdPhW, S. 15: "Wie gewinnen wir die bestimmbaren wesentlichen Bestimmungsmomente dieser Idee und damit die Bestimmtheit der Unbestimmtheit des Gegenstandes?"

[30] Heidegger, M.; IdPhW, S. 15: "Die Idee der Philosophie muß in gewisser Weise bereits wissenschaftlich erarbeitet sein, um sie selbst zu bestimmen."

Heidegger introduce así, por primera vez, la noción de la *circularidad* [Zirkelhaftigkeit]. Las características de esta primera presentación, que debido al estadio incipiente de su análisis resulta más bien imprecisa[31], las podemos resumir en los siguientes puntos: 1) El círculo 'aparece'; más que ser postulado, nos encontramos con él; el círculo está "ahí"; no es introducido como "concepto". 2) El círculo no se presenta en el ámbito "científico" de la filosofía. 3) El ámbito donde aparece es caracterizado como un "ámbito originario". 4) El método para acceder a él debe ser un método científico original, "protocientífico". 5) El círculo se convierte en señal distintiva de este ámbito original, fundante. 6) Heidegger utiliza en este estadio incipiente la expresión "aufweisen lassen" (dejar ver, exhibir) para caracterizar el modo de comprobación de este método[32].

Detengámonos en la clarificación de estos puntos. Heidegger refiere aquí la circularidad, no a la filosofía, sino a la *idea* de ella, a los momentos determinables de esta idea —en otras palabras, no se refiere a su objeto, a los momentos de indeterminabilidad en ella. Los momentos de determinabilidad, si son *previamente* determinables, exigen que lo sean de modo científico. El ámbito de esta cientificidad será así, no el de la filosofía

---

[31] Cf. Heidegger, M.; Unterwegs zur Sprache. "Aus einem Gespräch von der Sprache", S. 91: "Nachschriften sind freilich trübe Quellen; überdies war die Vorlesung sehr unvollkommen. Indes regte sich darin der Versuch, einen Weg zu gehen, von dem ich nicht wußte, wohin er führen werde. Nur seine nächsten Ausblicke waren mir bekannt, weil sie mich unablässig lockten, wenngleich sich der Gesichtskreis öfters verschob und verdunkelte."

[32] Se podría intentar generalizar la crítica de Márquez a la ambigüedad del "sehen lassen" en Sein und Zeit —en tanto que el concepto admite dos interpretaciones: en un sentido pasivo: "dejar ver", en el sentido más activo: "hacer ver"—, a todas las expresiones en que Heidegger involucra el verbo "lassen", como en nuestro caso "aufweisen lassen". (Cf. Márquez, R.; Martin Heidegger: Una teoría de la experiencia. Especialmente pp. 37 - 47). Allí Márquez demuestra que la anfibología que se encuentra a la base de este verbo atraviesa como hilo conductor toda la obra heideggeriana: Sehen lassen - Freiheit als Seinlassen von Seienden - Gelassenheit. Siguiendo esta tesis, tal ambigüedad se encontraría ya en los inicios de la reflexión heideggeriana más propia.

misma como ciencia, sino un ámbito de cientificidad originario, fundante, un ámbito de 'proto-cientificidad'. Heidegger denomina a este fenómeno "la circularidad de la idea de la protociencia."[33]

Esta circularidad surge de una exigencia al interior de la filosofía misma: si ella, en tanto que ciencia, exige poder dar cuenta del ámbito de objetos de otras ciencias, ella misma debe poder dar cuenta de su propio ámbito de objetos, de su origen. "La idea de la filosofía en cuanto protociencia puede y debe, a su vez, ser encontrada y determinada científicamente, particularmente cuando se trata de hacer visible el origen y ramificación del campo temático de esta ciencia. Ella debe dejarse mostrar científicamente a sí misma y, en tanto protocientífica, sólo mediante un método protocientífico."[34]

La circularidad se convierte en característica distintiva de este método protocientífico: "La circularidad del presuponerse, del fundarse a sí mismo —inmanente a la idea de una protociencia— no es una dificultad artificial e ingeniosamente ideada, sino desde ya la expresión de una característica esencial de la filosofía y del modo esencial de su método, es decir, éste debe posibilitar la superación de esta circularidad, que aparece como infranqueable, superación que se efectúa en tanto que la circularidad pasa a ser comprendida como necesaria y expresión inmediata de las leyes internas de ella [la filosofía]."[35] En adelante, Heidegger se

[33] Heidegger, M.; IdPhW, S. 15: "Die Zirkelhaftigkeit der Idee der Urwissenschaft".

[34] Heidegger, M.; IdPhW, S. 15: "Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft kann und darf, sofern sie gerade Ursprung und Auszweigung des Problembereiches dieser Wissenschaft sichtbar machen soll, selbst wiederum nur wissenschaftlich gefunden und bestimmt werden. Sie muß sich selbst wissenschaftlich aufweisen lassen und als urwissenschaftliche wiederum nur in urwissenschaftlicher Methode."

[35] Heidegger, M.; IdPhW, S. 16: "Die in der Idee einer Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst Begründens, ... ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit, sondern bereits schon die Ausprägung eines Wesenscharakteristikums der Philosophie und der Wesensartung ihrer Methode, d.h. diese muß uns in den Stand setzen,

referirá a la circularidad, tanto en cuanto característica distintiva del método protocientífico como de su ámbito originario, como "Indice" [Index][36].

Lo que nos propone aquí Heidegger es que, a partir de la idea de la filosofía, de lo que en ella está en juego, debe existir una vía metodológica de acceso a una fundamentación última de ella como protociencia, como ciencia fundante del resto. Lo que no debe confundirse con una determinación del objeto de la filosofía, que permanece como "determinada indeterminabilidad".

¿Qué hay de nuevo en esta posición? ¿De qué tipo de "círculo" se trata? ¿Tiene alguna relación este concepto de circularidad con la hermenéutica? Aunque ambos conceptos no están explícitamente puestos en relación, como conocedores de Sein und Zeit esperamos que aparezca una relación entre ellos. El concepto de "círculo hermenéutico" le es a Heidegger familiar a través de la obra de Schleiermacher[37], desde su época de estudiante de Teología[38]. La antigua regla hermenéutica, que dice que "el todo debe ser comprendido desde lo individual y lo individual desde el todo"[39]

die scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit aufzuheben, aufzuheben dadurch, daß sie sie als notwendige, wesensgesetzliche unmittelbar einsehen läßt."

[36] Cf. por ejemplo Heidegger, M.; IdPhW, S. 32, 39, etc.

[37] Cf. Gadamer, H.-G.; Wahrheit und Methode, especialmente SS. 172 - 185 (pp. 237 - 253).

[38] Cf. Heidegger, M.; Unterwegs zur Sprache. Aus einem Gespräch von der Sprache, S. 96 ff: "Der Titel 'Hermeneutik' war mir aus meinem Theologiestudium her geläufig. Damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben. ... Später fand ich den Titel 'Hermeneutik' bei Wilhelm Dilthey in seiner Theorie der historischen Geisteswissenschaften wieder. Dilthey war die Hermeneutik aus derselben Quelle her vertraut, aus seinem Theologiestudium, insbesondere aus seiner Beschäftigung mit Schleiermacher."

[39] Retomamos aquí la formulación de H.-G. Gadamer, en el artículo "Vom Zirkel der Verstehens" —una formulación primera de Wahrheit und Methode, SS. 275 - 283 (pp. 360 - 370) más cercana al pensamiento de Heidegger— en: Martin Heidegger zum Siebzigsten Geburstag. Festschrift. 1959. S. 24: "Die hermeneutische Regel, daß man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen müsse ..." Gadamer insinua aquí también una dirección preferencial del movimiento de la comprensión al interior del

no sólo no le es desconocida, sino que, a través de la Tercera Investigación Lógica de Husserl, ha accedido también al sentido protológico de la relación del todo y la parte. De la relación entre ambas posiciones —la hermenéutica "romántica" y los ejercicios fenomenológicos encaminados a fundar una lógica pura— Heidegger intuye un nuevo ámbito donde se da la circularidad. Este círculo no es el círculo que se da entre un texto y su contexto. No es tampoco el círculo biográfico (auto)reflexivo de Dilthey[40]. Esta primera intuición —en tanto que no es todavía una doctrina formada— la podemos determinar como *la circularidad originaria fundante de la esencia de la filosofía*. En tanto que tal, no es un mero recurso metodológico; no es tampoco el círculo de la comprensión gnoseológico. Lo que está intuyendo el joven Martin Heidegger es algo mucho más radical, es la posibilidad de una respuesta a la pregunta fundamental por la posibilidad de la filosofía, es decir, por la posibilidad de la comprensión del hombre. Es, por tanto, un *círculo ontológico*. Describe un momento estructural ontológico de aquella comprensión que se llama filosofía. Surge en la medida en que se quiere acceder a un punto de partida absoluto del conocimiento. Punto de partida que, como ya lo mostró Hegel, sólo existe como "aporía"[41]. La circularidad será, entonces en primer lugar, circularidad de la fundamentación.

El joven Heidegger no está aquí haciendo uso del concepto tradicional del "círculo" en su fuente hermenéutica tradicional. La circularidad con que se encuentra no es todavía el círculo de la

círculo: "So läuft die Bewegung des Verstehens stets vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen" [ibid.].

[40] Cf. Gadamer, H.-G.; **Wahrheit und Methode**, especialmente SS. 205 - 228 (pp. 277 -304).

[41] Cf. Hegel, G.W.F.; **Wissenschaft der Logik**, "**Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?**", S. 51 - 64. Hegel comienza este parágrafo con la afirmación, base de la aporía: "Der Anfang der Philosophie **muß** entweder ein **Vermitteltes** oder **Unmittelbares** sein, und es ist nicht leicht zu zeigen, daß er weder das Eine noch das Andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung." [Opus cit. S. 51].

comprensión de la hermenéutica de la facticidad[42]. Tampoco se trata de una investigación en la esfera lógica, por lo que éste no se le puede acusar de *circulus in probando* o de *petitio principii*. Por de pronto, más que un concepto, Heidegger nos propone una intuición, que nace de la necesidad de extender la investigación husserliana sobre las "cosas mismas"[43].

Sin embargo, la exposición del joven docente no se centra por ahora en este tema. Pues si bien, por una parte Heidegger intenta encontrar una formulación para su intuición fundamental, por otra, busca ir definiendo esta intuición en contraste con las opciones filosóficas de su época. Así, antes de emprender la tarea de un análisis fenomenológico que le permita fijar metodológicamente el modo de acceso original de la filosofía a su objeto, se detiene a señalar brevemente las diferentes "salidas", "tentativas", de enfrentarse a este círculo originario. Ellas se caracterizan por ser recursos que intentan *evitar* más que buscar un acceso protocientífico al objeto de la filosofía. Entre las salidas, que Heidegger considera insuficientes, se encuentran: *el recurso a la historia de la filosofía*[44] —que procura buscar en ella, en su transcurso, un criterio, una medida absoluta que defina la autenticidad de sus problemas—; *el recurso a la clasificación científica*

[42] Mucho después, Heidegger recordará cuándo comienza a hacer uso del título "Hermenéutica": "Ich gebrauchte diese Titel [Hermeneutik und hermeneutisch], soweit ich erinnere, zuerst in einer späteren Vorlesung, im Sommer 1923. Damals begann ich die ersten Niederschriften zu Sein und Zeit." Heidegger, M.; "Aus einem Gespräch von der Sprache", S. 95. Heidegger hace referencia aquí a la Lección aparecida con el título de Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität). GA 63, 1988. Esto significa que, expresamente, en este período Heidegger no está elaborando la idea de "círculo" a partir de la noción de "círculo hermenéutico", aunque ésta no le fuese desconocida. De hecho, utilizará en la Lección que comentamos, en su parágrafo final, el concepto de "Hermeneutische Intuition": IdPhW, S. 116.

[43] Cf. Heidegger, M.; "Aus einem Gespräch von der Sprache", S. 95: "Ich versuchte vielmehr umgekehrt, das Wesen der Phänomenologie ursprünglicher zu denken, um sie auf diese Weise eigens in ihre Zugehörigkeit zur abendländischen Philosophie zurückzufügen."

[44] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, § 3 "Der Ausweg über die Philosophiegeschichte".

de la postura intelectual [Geisteshaltung] *de los filósofos*[45] —que busca acceder a lo original de la idea de la filosofía a través de una tipología de los caracteres de los filósofos, como es la intención de G. Simmel, por ejemplo; ella tampoco puede proporcionar la medida absoluta que ésta busca; *el recurso a una metafísica inductiva*[46], es decir, aquella que busca esa medida en la extrapolación de métodos o de resultados de las ciencias de la naturaleza, como es el intento de Külpe, Messer o Driesch.

Mayor atención le dedica Heidegger —tanto en este texto como en toda esta época— al intento de fundamentación de la idea de la filosofía a través del "método teleológico crítico"[47], término con el que denomina aquí la filosofía neokantiana del valor, que se extiende desde Fichte a la escuela de Marburg y de Baden. Ya en esta Lección se percibe el carácter reservado con que Heidegger retoma esta solución, que reivindica el ámbito de la validez como el fundante, el originario de la filosofía: el ideal (la verdad) es un valor. Si bien reconoce que la delimitación lograda entre el objeto del conocimiento, entendido como mero objeto psíquico, y éste en tanto que un Sollen, un deber ser es importante[48]; más aún, que el problema axiomático fundamental también conduce a la circularidad —es decir, es índice de la autenticidad del problema[49]—, esta solución no conduce a la fundamentación buscada[50].

---

[45] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, § 4 "Der Ausweg über die wissenschaftliche Geisteshaltung des Philosophen".

[46] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, § 5 "Der Ausweg der induktiven Metaphysik".

[47] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, Kap. 2, §§ 6 - 12.

[48] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 48.

[49] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 39: "Dieses axiomatische Grundproblem zeigte den Index der Urwissenschaft (Zirkelhaftigkeit). Für unseren Zusammenhang ist das ein Anzeichen echter Problematik."

[50] Heidegger, M.; IdPhW, S. 58: "Für die kritische Methode besteht so, wenn sie ehrlich ist, eine grenzenlose Ratlosigkeit, die dadurch nicht überwunden ist, daß man eine nächstgelegene und für den Augenblick und den augenblicklichen Zweck plausible psychologische Erkenntnis aufgreift und - unbekümmert über ihren

c) La miseria de la filosofía.

El verdadero núcleo de esta Lección lo constituye la Segunda Parte, donde el joven Heidegger emprende la tarea de investigar desde las cosas mismas la posibilidad del fundamento de la filosofía. Sugestivamente denomina esta parte "La fenomenología como protociencia preteórica."[51] El primer capítulo comprende un análisis de la estructura de la vivencia. Este análisis corresponde, entonces, a lo que Heidegger está entendiendo por análisis fenomenológico.

Ahora bien, ¿cuál puede ser el punto de partida de la descripción? Ya la filosofía trascendental del valor había intentado superar el análisis en la esfera psíquica, poniendo el problema en la esfera de lo ideal, reduciendo el problema de lo inductivo al de los axiomas, las leyes, las normas, la finalidad [Zweck] (Fichte). Pues es claro que en el ámbito de lo psíquico, la descripción no tiene un comienzo, un inicio: siempre es una cosa de una esfera que describe a otra de la misma esfera, una descripción es una relación entre dos cosas de la misma naturaleza. En esta situación de encierro, de imposibilidad de acceder a un ámbito originario se juega el destino de la filosofía. ¿Se puede responder fundadamente a la pregunta acaso hay algo? En la aguda formulación del joven Heidegger: "¿Hay acaso alguna cosa, si sólo hay cosas? Entonces no hay ninguna cosa, ni siquiera nada, pues cuando la esfera de las cosas tiene el dominio absoluto, tampoco hay lo 'hay'. ¿Hay lo 'hay'?"[52]

---

wissenschaftlichen 'Wert' - drauflosphilosophiert und das System der Werte entwirft."

[51] Heidegger, M.; IdPhW, S. 63: "Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft."

[52] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 62: "Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal nichts, weil es bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein 'es gibt' gibt. Gibt es das 'es gibt'?"

La respuesta tácita de Heidegger es: no. Desde el dominio de la conciencia, desde lo psíquico no hay ninguna vía de acceso a una fundamentación última de la posibilidad del conocimiento.

La imposibilidad de contestar esta pregunta por la vía del análisis nos conduce a un punto decisivo: *la miseria espiritual* [Kümmerlichkeit]. El análisis rigurosamente establecido nos lleva a la imposibilidad de toda investigación filosófica. Ello implica la pérdida, en tanto sujetos psíquicos, de la posibilidad de fundar la relación del conocimiento —y así la de dar cuenta de cualquier conocimiento del mundo.

¿Que camino nos queda ante la pérdida absoluta de toda posibilidad de fundar el conocimiento?

Heidegger nos llama a reconocernos en esta miseria, a permanecer en ella: "Olvidemos, por decirlo así, este camino, renegemos de nuestra proveniencia y de **nosotros mismos.**"[53] Este *primer paso no es el de la duda metódica; no es la duda cartesiana. Es negación.* No es abolición de lo ya recorrido, es olvido. Olvido de los grandes proyectos de fundamentación del conocimiento humano. Negación a la tentación de querer 'ser como dioses'[54]. El momento de la miseria espiritual es el momento de la pérdida absoluta, de la sima de la esperanza: "Entramos en la miseria del desierto y aguardamos con impaciencia, en vez de eternamente reconocer cosas, comprender contemplando y ver comprendiendo."[55] A continuación, recordándonos nuestro origen —antes del tiempo de la privación, de la carencia, de la pérdida, del desierto—, Heidegger agrega la cita bíblica "Y el señor Dios hizo crecer ...

[53] Heidegger, M.; IdPhW, S. 63: "Vergessen wir diesen Weg gleichsam, verleugnen wir unsere Herkunft **und uns selbst.**"

[54] No podemos dejar de ver en este pasaje un cierto origen de lo que posteriormente será el tema de la "destrucción" de la historia de la ontología. Interesante es hacer notar la raíz bíblica de esta intuición. Cf. Heidegger, M.; SZ, § 6.

[55] Heidegger, M.; IdPhW, S. 65: "Wir sind in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen und harren darauf, statt ewig Sachen zu erkennen, **zuschauend zu verstehen** und verstehend zu schauen."

el árbol de la vida en medio del jardín —y el árbol del conocimiento del bien y del mal."[56]

Pero, justamente en esta miseria espiritual encuentra Heidegger la posibilidad que se busca: "Todo depende de que entendamos nuestra miseria espiritual en su sentido puro, que sigamos comprensivamente el sentido de esta miseria espiritual y que en [bei] ella permanezcamos sin volvernos hacia el método teleológico, hacia lo dado en el campo ideal, hacia lo dado en el campo material, hacia el contexto psíquico general, hacia los campos de objetos, ya ni siquiera y aún menos hacia la idea de la protociencia, hacia el método protocientífico."[57]

Así, *en* y *desde* la absoluta miseria espiritual que significa la pérdida, nace el momento de superación de este impasse. Pues, así como en el vocablo alemán "aufheben" [superar] resuenan dos sentidos casi contradictorios —el de "conservar" como el de "derogar, cancelar"— en el de "Kümmerlichkeit", junto al de "miseria", resuena también el momento del "preocuparse", del "cuidar"[58]. La nueva actitud, el nuevo punto de partida no será,

[56] Heidegger, M.; IdPhW, S. 65. Génesis, 2.9. Heidegger subraya el árbol de la vida, en contraposición al árbol del conocimiento del bien y del mal, fuente —en el relato bíblico— de la caída y, así, de los males futuros.

[57] Heidegger, M.; IdPhW, S. 63: "Alles hängt davon ab, daß wir diese Kümmerlichkeit in ihrem puren Sinn verstehen, daß wir dem Sinn dieser Kümmerlichkeit verstehend folgen und bei ihr verharren, nicht mehr zurückdenken an teleologische Methode, Idealgebung, Materialgebung, psychischen Gesamtzusammenhang, Sachbereich, ja nicht einmal und noch weniger an die Idee der Urwissenschaft, der urwissenschaftlichen Methode."

[58] Recordemos los diversos sentidos que el vocablo tiene en alemán, y que Heidegger está poniendo aquí en juego: Kummer [aflicción, pena, tener pena], Sorge [preocupación, inquietud; tb: cuidado, solicitud], Gram [pena, pesar, aflicción, pesadumbre], seel. Schmerz [dolor del alma]. Proviene del galorromano: comboros [llevar a un mismo punto, recopilar], alemán medio: kumber [Schutt: escombros, ruinas; Trümmerhaufen: montón de escombros o de ruinas]; de ahí pasó al antiguo francés, donde adquiere el carácter de tensión, de carga psicológica: encombrer [opresión, trastorno, sufrimiento]. Alrededor del siglo XII adquiere este sentido en el alemán: *kumber*. De ahí las derivaciones: verkümmern: deteriorarse, imposibilidad de desarrollarse. Sich kümmern (um): preocuparse (de alguien) y también bekümmern: estar afligido, tener pena, de donde se deriva Kümmerlichkeit.
Nuestra primera proposición para la traducción de "Kümmerlichkeit" era "deterioro espiritual", que recoge otro matiz de la

entonces, el escaparse hacia un pensar que intente recuperar lo perdido sólo como recuerdo (o como fantasía), que *construya* la posibilidad del conocimiento. La posición que nos propone Heidegger es, junto al olvido de los caminos ya recorridos y fracasados, el permanecer, y en él perseverar en la búsqueda de su sentido.

La súbita aparición, en medio de un discurso 'gnoseológico', de una "emoción" —en el alemán cotidiano la expresión "Kummer" tiene el sentido de "estar apenado", de "tener pena"—, más aún, interpretándose ésta como a la base de la posibilidad de superación de los términos en que hasta ese momento se estaba formulando la cuestión de la posibilidad del conocimiento, tiene que haber resultado muy extraña a los auditores del joven Heidegger. ¿Habrá reconocido Husserl en estos análisis su Fenomenología? Para nosotros, sin embargo, esta irrupción adquiere otro sentido. Nos encontramos más bien aquí ante el antecedente inmediato de la doctrina de la *Sorge*, que haya en **Sein und Zeit** su máxima expresión[59]. Heidegger no hace uso en esta Lección de ese concepto. Un segundo momento en el origen de esta doctrina se encuentra en el concepto de las *Bekümmerung*en, que Heidegger introduce en las **Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"**, que escribe entre 1919 y 1921[60]. Recién en la Lección de 1923, **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**, con la distinción entre Besorgtes, Besorgtsein y Sorge comienza este fenómeno a adquirir su configuración característica[61]. Una primera formulación de lo que será su expresión en **Sein und Zeit** se encuentra en la Lección del SS 1925, **Prolegomena zur Geschichte**

expresión que el que encierra en castellano "miseria", más afectado, por otra parte, que el último elegido.

[59] La doctrina de la preocupación atraviesa todo **Sein und Zeit**; cf. especialmente: **SZ**, Sechstes Kapitel.

[60] Cf. Heidegger, M.; **Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"**, S. 32/33.

[61] Cf. Heidegger, M.; **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**, SS. 85 ff.; 95 f.; 101 - 105; 111 f., etc.

des Zeitbegriffs[62].

ch) El fenómeno de la vivencia.

Ya en su origen, sin embargo, la doctrina de la preocupación aparece en un contexto problemático característico: en relación a los temas de la vivencia y del mundo. El primero sirve como transición para salir de la estacada a que había llevado la pregunta por las cosas. Si bien ésta no se puede responder adecuadamente, en tanto que *pregunta* —al permanecer en la miseria espiritual y profundizar en ella— deja al descubierto el fenómeno de la vivencia. Así, aparece que la pregunta es, en primer lugar, *vivenciada* [erlebt]. Más acertadamente: "Yo vivencio algo". Qué se haya detrás de esta formulación no es un mero proceso psíquico, aunque el uso vulgarizado de la palabra "vivencia" dé esa impresión[63]. La vivencia deja al descubierto el fenómeno de un 'Yo' que tiene un modo de proceder determinado: el preguntar. Si el fenómeno del yo singular, que tiene un comportamiento preguntante, ha quedado relegado en el análisis, la motivación de este comportamiento ha recibido una atención especialísima a partir de Aristóteles, el cual pone el acento en el impulso al conocimiento —"Todos los hombres desean por naturaleza saber"[64]—, impulso que se origina en el *thaumazein*[65], en el asombro y la admiración; y que la tradición ha puesto al comienzo

[62] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**, Hauptteil. Viertes Kapitel, SS. 346 - 420.

[63] Ya en esta época encuentra Heidegger que el vocablo "vivencia" ha sufrido un fuerte desgaste, que lo separa de su sentido original, aunque en la historia que de él nos ofrece H.-G. Gadamer aparezca como un vocablo relativamente reciente. [Cf. H.-G. Gadamer, **Wahrheit und Methode**, Erster Teil, I, 2, b, ß und γ, SS. 56 - 66 (96 - 107)]. Heidegger dice al respecto: "Das Wort 'Erlebnis' selbst ist heute so abgegriffen und verblaßt, daß man es am besten beiseite lassen müßte, wenn es nicht gerade so treffend wäre. Es läßt sich nicht vermeiden, und es kommt daher um so mehr darauf an, sein Wesen zu verstehen." [Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 66]. Aunque en **SZ** aparece muchas veces utilizado no tiene ahí la función de un concepto temático.

[64] Aristóteles, **Metafísica** A 1, 980a 21.

[65] Aristóteles, **Metafísica** A 2, 982b 11 f.; cit. por Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 67.

del conocimiento. Este aparece ahora como un fenómeno derivado. Podemos decir con el joven Heidegger que, veinticinco siglos después de Aristóteles, *no es la admiración sino la miseria espiritual lo que se haya en el origen del filosofar.*

Si la vivencia del preguntar deja abierto el 'qué' se pregunta, oculta el 'quién'. Si bien el rol del 'preguntante' no aparece inmediatamente en el análisis del comportamiento preguntante, de la vivencia del preguntar[66], el desconocerlo significa dejar de lado un aspecto fundamental de la cuestión. Un análisis más atento de esta vivencia muestra que en la pregunta —¿hay algo?—, que guía esta parte de la investigación heideggeriana, hay un 'yo' presente; la pregunta es siempre "si hay algo para mí", para el que pregunta. Pero, justamente porque la pregunta hace referencia a un yo —a todo o a cualquier yo—, no tiene una referencia directa a mí, al yo mío[67]. Aunque soy yo el que vivencio la pregunta, aunque es mi vivencia; más aún, aunque la pregunta "pertenece a mi vida"[68], ella es independiente en su significado de mi yo, es distante de mi yo. Si pregunto: ¿hay algo?, el que lo haya es para un yo, sin embargo no soy yo, no es a mí a quién está referido el sentido de la pregunta. Esta forma de exponer el problema le abre a Heidegger toda una gama de nuevas posibles relaciones. Lo que es claro desde el principio es que él no está considerando la "vivencia" como una cosa existente sin más, que un "comportarse con respecto a" —como es el preguntar— no se le agrega un "algo". Heidegger busca superar el planteamiento de la cuestión en los términos gnoseológicos tradicionales: "El vivenciar y lo vivenciado como tales no

[66] Heidegger, M.; IdPhW, S. 68: "... denn unmittelbar schauend finde ich so etwas wie ein 'ich' nicht vor, sondern nur ein 'Er-leben von etwas', ein 'Leben auf etwas zu'."

[67] Heidegger, M.; IdPhW, S. 69: "Gerade weil der Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (mir als dem und dem), ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen."

[68] Heidegger, M.; IdPhW, S. 69: "Ich bin doch dabei, ich erlebe es, es gehört meinem Leben zu."

están unidos como objetos entitativos."[69]

d) Un experimento fenomenológico.

La caracterización del fenómeno de la vivencia adquirirá mayor profundidad a la luz de un 'ejemplo' que Heidegger propone a su público auditor. Se trata de *hacer variar* la vivencia del preguntar. Abandona el ejemplo de la vivencia envuelta en la pregunta por las cosas, la pregunta más general que se puede hacer: ¿hay algo? —una vivencia especial en extremo— y busca, en cambio, la vivencia más simple y cotidiana. Se trata, sin embargo, de analizar la vivencia —una cualquiera— desde *mi* vivencia. La invitación de Heidegger es a que cada uno analice la vivencia propuesta, que cada uno vivencia desde su experienciar, desde su vida. No se trata de seguir al joven docente en el análisis de una vivencia suya. Una vez aclarado lo específico del ejercicio fenomenológico que propone Heidegger podemos asumirlo como un *ejemplo* que, además de ser muy simple en su estructura inicial, ilustra lo que Heidegger consideraba un experimento de descripción fenomenológica.

'Cada uno llega a la sala de seminarios de la Universidad a la hora acostumbrada y busca su lugar acostumbrado'. Cada uno de los asistentes al seminario tiene su propia vivencia de 'buscar su lugar habitual'. En el caso de Heidegger, que podemos retomar sin olvidar que se trata de su vivencia, ésta se expresa: "entrando a la sala, veo el púlpito."[70] El análisis quiere permanecer en la vivencia misma, tomada ella en su formulación textual. ¿Qué veo 'yo' al entrar a la sala? ¿Una superficie cuadrada color café, un cubo? ¿Una caja rectangular sobre la cual se haya una más

[69] Heidegger, M.; IdPhW, S. 70: "Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt."

[70] Heidegger, M.; IdPhW, S. 71: "In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder." Señalemos al lector no enterado que en la tradición alemana el Profesor *lee* su clase —de ahí el nombre de Vorlesung—. Para este efecto las salas están dotadas de un púlpito, al cual se hace aquí referencia.

pequeña de igual forma y color? De ningún modo. Yo no tengo una percepción de sensaciones de color y de formas a la cual se le agrega, en un segundo momento —luego de una 'reflexión', como etiqueta—, un significado: '"púlpito" desde el cual uno se dirige a los asistentes al seminario'. Tal interpretación no es meramente insuficiente; es errada. Constituye un "desvío del mirar puro en la vivencia."[71] Lo que veo en una mirada al entrar a la sala es *el púlpito;* más aún, no lo veo aislado sino en una posición determinada —muy alto para mí—, orientado en una dirección, con un libro sobre él (no un montón de hojas ordenadas con una cubierta), con una iluminación, con un trasfondo...

Ahora bien, en ejercicio de la *variación* de esta vivencia —nótese que para Heidegger no se trata sólo de una "percepción"—, podemos preguntar acaso los participantes de su seminario ven también "el púlpito" como él lo percibe. Notoriamente ellos tampoco ven una suma de sensaciones: también ellos ven esas tablas *como* un 'púlpito', pero no como 'el lugar desde donde *yo* debo impartir la clase', como 'mi lugar' sino como el 'puesto del profesor'. Ahora bien, con esta variación de 'sujetos' queda al descubierto un fenómeno que el análisis gnoseológico de la percepción ha pasado por alto. En la vivencia de este 'objeto' por diferentes 'sujetos' se haya involucrada otra vivencia, de mayores dimensiones: la vivencia del *mundo circundante.* Para sacar a luz este fenómeno con mayor claridad, Heidegger nos propone un ejercicio de variación *imaginaria* de esta situación. "Pero, imaginémonos a un negro del Senegal que fuera súbitamente trasplantado desde su choza a esta sala"[72] ¿Qué vería él, desde otra cultura, al entrar en la sala del seminario? Es muy

[71] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 71: "All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis."

[72] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 71: "Aber denken wir uns einen Senegalneger als plötzlich aus seiner Hütte hier herein verpflanzt."

difícil suponer qué significación le daría a este artefacto, de todos modos podemos suponer que se trataría de una que cuplese dentro de su contexto cultural: no el "lugar del profesor" sino tal vez un "buen resguardo contra piedras y flechas", algo con algún significado ritual o, lo que es más probable, sencillamente "una cosa", algo, "con la cual no sabría que hacer". ¿Qué podemos inferir de la comparación de estas vivencias?.

Por una parte, queda claro que mi ver es en alto grado individual. Las vivencias como posible campo de fundamentación de resultados científicos se muestran así como problemáticas. Por otra, en todos los casos anteriores las vivencias comportan una unidad, no se componen de partes superpuestas. En todas ellas encontramos como uno de sus momentos fundamentales el *momento de la significación*[73]. En el ejemplo, aunque el momento de la impresión visual es el mismo, ellos no *ven* lo *mismo.* Pero, el momento de significación presente tanto en la vivencia de Heidegger, en la de los asistentes al seminario como en la del negro de Senegal es absolutamente idéntico; para todos ellos significa 'algo' lo que ven, aunque para los primeros ello signifique "púlpito", para el último una "cosa extraña"[74]. Este es el momento que se puede traer a la evidencia en el análisis.

Hasta aquí, Heidegger no ha hecho sino re-hacer el camino ya abierto por la descripción husserliana de las vivencias, que intenta hacer de ellas la base inalterable para una protociencia[75]. Pero no se detiene en este punto, que retomará más tarde, sino que agrega un nuevo elemento, al que ya hacíamos mención: "En la vivencia de ver el púlpito se me da a mí algo

[73] Heidegger recalca que también en el caso del senegalés: "Selbst wenn er das Katheder als bloßes Etwas, das da ist, sähe, hätte es für ihn eine Bedeutung, ein bedeutungshaftes Moment." [**IdPhW**, S. 72].

[74] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 72: "Das Bedeutungshafte des 'zeuglichen Fremdseins' und das Bedeutungshafte 'Katheder' sind ihrem Wesenskern nach absolut identisch."

[75] Cf. especialmente Husserl, E.; LU V, Kap. II.

desde un mundo circundante inmediato. Esto circunmundante (púlpito, libro, pizarrón, cuaderno, pluma, conserje [de la universidad], miembro de una corporación estudiantil, tranvía, automóvil, etc.) no son cosas con determinado carácter significativo, es decir objetos, y además considerados como tales y con significado; sino, lo significativo es lo primero, se da inmediatamente, sin el rodeo mental de registrar primero las cosas."[76]

e) El fenómeno del mundo circundante.

En esta formulación encontramos por primera vez la noción de un mundo circundante inmediato de objetos significantes dados, previa toda reflexión, un modo de significación original ya presente antes de un movimiento reflexivo; es decir, un espacio de significación previo al ser psíquico que realiza una operación mental. "Estar viviendo en un mundo circundante significa para mí en todo lugar y siempre que todo tiene carácter de mundo, "mundea", *lo* que no coincide con "valora"[77].

Encontramos aquí en germen una primera formulación de una de las ideas cardinales del pensamiento heideggeriano, su concepto de "mundo", que significará introducir todo un nuevo aspecto en la interpretación de la fenomenología. Es, sin embargo, la intuición

[76] Heidegger, M.; IdPhW, S. 72 - 73: "In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich mir etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Umweltliche (Katheder, Buch, Tafel, Kollegheft, Füllfeder, Pedell, Korpsstudent, Straßenbahn, Automobil usf. usf.) sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über Sacherfassen."

[77] Heidegger, M.; IdPhW, S. 73: "In einer Umwelt lebend bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, 'es weltet', was nicht zusammenfällt mit dem 'es wertet'".
Heidegger introduce aquí dos neologismos. A partir del sustantivo "Welt" [mundo] propone el adjetivo "welthaft" que traducimos por "carácter de mundo" y el verbo "es weltet", que tiene la forma de un impersonal (como por ejemplo, "llueve", "es regnet"), que traducimos por "mundea". Como en el caso de la lluvia, tampoco se puede decir que sea el mundo el que "mundea". Aunque estos conceptos no aparecen en SZ, sin duda se pueden considerar antecedentes de la estructura "In-der-Welt-sein" y "Weltlichkeit", para la cual propone Rivera "mundaneidad" y Gaos "mundanidad".

encerrada en la cita anterior de tal novedad, que el aclarar su sentido exigirá un aparato conceptual que todavía Heidegger no ha desarrollado suficientemente. 'Mundo real', 'mundo psíquico', 'mundo de vivencias', 'mundo histórico', etc. no sirven como puntos de partida de la interpretación del *mundo circundante* en el cual *yo* me hallo siempre, en el cual *vivo* y desde el cual las cosas que me rodean adquieren su sentido.

El primer concepto que cabe analizar bajo esta nueva perspectiva es el del 'yo' y los con él concomitantes: "¿Encuentro en el sentido puro de la vivencia, contemplando mi comportamiento visual respecto del púlpito que de lo circunmundante se desprende, algo así como un 'yo'?"[78] En los dos casos anteriores la respuesta es diferente: en el caso del púlpito, mi yo está totalmente involucrado en mi vivencia del verlo; no sólo en mi caso, también en el del Negro senegalés, también su 'yo' está totalmente presente. "Sólo cuando resuena la presencia del respectivo yo propio, el yo vivencia una circunmundaneidad, mundea y, de alguna manera yo estoy íntegramente presente dónde y cuándo para mí mundea."[79] No así en el caso de la pregunta —acaso hay cosas—; allí no hay nada que 'mundee'; más aún, la objetivación, la abstracción que está ahí en juego se produce a expensas del propio yo, en tanto que mi yo es reprimido. Así, el objeto, en tanto que tal, pierde toda relación *conmigo*, con un yo vivo. El "yo" que com-prueba [fest - stellen: determina la posición como fija] no soy ya 'yo' mismo. "El comprobar en cuanto vivencia es solamente un rudimento de la vivencia, es una des-vivencia."[80]

[78] Heidegger, M.; IdPhW, S. 73: "Finde ich im reinen Sinn des Erlebnisses, hinschauend auf mein sehendes Verhalten zu dem umwelthaft sich gebenden Katheder, so etwas wie ein Ich?"

[79] Heidegger, M.; IdPhW, S. 73: "Nur in dem Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet es, und wo und wenn es für mich weltet, bin ich irgendwie ganz dabei."

[80] Heidegger, M.; IdPhW, S. 73/74: "Das Feststellen als Erlebnis ist nur noch ein Rudiment von Er-leben; es ist ein Ent-leben."

Es decir, en el ámbito del vivenciar en la vivencia hay que aceptar la distinción entre una vivencia en la que mi 'yo' está involucrado, la cual se da siempre en un horizonte ya 'mundeado', y aquella experiencia de abstracción, ese ejercicio mental que me permite acceder a estructuras abstractas, sin relación conmigo, donde mi 'yo' está reducido a un mínimo, que se denomina tradicionalmente el ser objeto [Objektsein] o, simplemente, objetos. Para este segundo significado, involucrado en el concepto de vivencia, acuña Heidegger el término "Ent-leben", des-vivencia. Lo que acontece en este suceso objetivador lo denomina Heidegger "pro-ceso" [Vor-gang: movimiento predeterminado][81]. Si bien mi yo histórico desaparece y la complejidad de la vivencia se reduce a aspectos aislados, son "procesos" los que se encuentran a la base del comportamiento del científico y que le permiten, por ejemplo, al astrofísico, ver en una puesta de sol un mero suceso natural. Frente a la vivencia des-vivenciada del astrofísico se debe contraponer la vivencia de un "**acontecimiento**" [Ereignis][82] que tiene el poeta de una puesta de sol como, por ejemplo aquella vivencia puesta por Sófocles en boca del coro de los ancianos de Tebas en su "Antígona"[83]. Mi yo propio resuena en

[81] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 74.

[82] En **SZ** este concepto no está específicamente tematizado. Aparece básicamente en relación a la muerte. Cf. Heidegger, M.; SZ § 51. Posteriormente, después de la Kehre, das Ereignis designará un fenómeno fundamental: aparece como el aspecto complementario a das Gestell [disposición] —concepto con el cual Heidegger busca acceder a la esencia de la técnica—; en él se encontraría el principio de salvación. Será descrito posteriormente así: "Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebens aufhalten ... Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen, daß sie vermögen, die Sprechenden zu sein." [Heidegger, M.; **Unterwegs zur Sprache**, S. 259]; Cf. también Heidegger, M.; **Questions IV**. Gallimard, Paris 1976, S. 301 ff.
Dentro de la programación de las Obras Completas ha aparecido recientemente el Bd. 65, **Beiträge zur Philosophie. (Von Ereignis)** y se encuentra contemplado el título: **Das Ereignis**, que recogería "unveröffentlichte Abhandlungen" de Heidegger de 1941/1942. En nuestro texto, encontramos la primera referencia a un concepto que, en su desarrollo, adquirirá una relevancia fundamental en la filosofía heideggeriana tardía.

[83] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 74. Anotemos que Heidegger cita aquí la traducción de F. Hölderlin de este pasaje del poema:
"O Blick der Sonne, du schönster, der
Dem siebenthorigen Thebe
Seit langem scheint ..."

la vivencia de un acontecimiento. "El vivenciar no está pasando delante mío, como una cosa que yo esté poniendo ahí, en tanto objeto; sino yo mismo me lo a-propio [er-eignet] y (al mismo tiempo) acontece [ereignet es sich] según su propia naturaleza."[84] Lo vivenciado no se aleja de mí como un objeto, algo distinto, otro que yo mismo; yo, en cambio, lo comprendo de una mirada, no como una cosa, un proceso sino de un modo nuevo, como acontecimiento. En él no hay nada psíquico involucrado; tampoco cabe atribuir al acontecimiento un venir desde un "exterior" o de alguna otra parte; tan poco sentido tiene el referirse a ellos como acontecimientos "psíquicos" o "físicos" como el atribuirles el ser "internos" o "externos". "Las vivencias son acontecimientos en tanto viven de lo propio, y la vida sólo vive así."[85] Así, irrumpen por primera vez estos temas cardinales de la filosofía heideggeriana posterior.

f) La pregunta gnoseológica por el mundo exterior.

Ahora bien, ¿es suficiente con enunciar una intuición original para que ésta cobre veracidad y sea aceptada por la comunidad de filósofos como una verdad más adquirida para la filosofía? De ningún modo. Y Heidegger lo sabe. No basta con enunciar la necesidad de superar el ámbito gnoseológico tradicional, la relación sujeto - objeto, no basta con declarar la existencia de un ámbito más originario, fundante, para que éste aparezca efectivamente como un campo fértil a la investigación. Como conocedores de **Sein und Zeit**, en nuestra especial situación hermenéutica, podemos anticipar el resultado de las investigaciones que está llevando a

[84] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 75: "Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach."

[85] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 75: "Die Erlebnisse sind Ereignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt." Heidegger pone aquí en juego la resonancia de los significados de las palabras, luego de haber puesto entre paréntesis el prefijo "er": en "Erlebnis" resuena "das Leben" —la vida—, en "Ereignis", "das Eigene" —lo propio. Los conceptos elegidos en nuestra traducción no llegan a trasponer esta relación.

cabo el joven Heidegger. No así el público asistente a sus seminarios de ese entonces, pues si bien la intuición que se haya a la base de la exposición es fascinante, Heidegger mismo ha elevado a categoría de piedra de toque el que el análisis que quiera ser verdaderamente filosófico tiene que cumplir con los requisitos de autofundamentación. El problema que se presenta es, entonces, si aceptamos que puedo tener *evidencia* de lo que mi vivencia me presenta como vivenciado —no de un objeto o de un ente objetivo—, en este caso, la evidencia será válida sólo para mí. ¿Cómo fundar aquí una ciencia?. Si una ciencia es siempre ciencia de objetos, tendría que objetivar precisamente estas vivencias [Er-lebnis] que no son del modo de los objetos, convertirlas en objetos, despojarlas de su carácter más propio.

En vez de intentar resolver el problema en estos términos, Heidegger nos propone que permanezcamos justamente en la dificultad: "Admitamos por una vez todo [que todo lo anterior se puede llevar a cabo], para construir una ciencia partiendo de una esfera de vivencias subjetivo-individuales, una ciencia para la cual las vivencias no tienen carácter de objeto."[86] Si hay algo que permanece invariable en este postulado es la vivencia: La vivencia misma aparece aquí como el presupuesto [Voraussetzung] ineludible. Volvamos, entonces, a los ejemplos ya mencionados de vivencias, la "vivencia-pregunta" y la "vivencia-púlpito" y preguntémonos por los supuestos en ellas involucrados. "En [el caso de] la pregunta no se presupone nada."[87] Al ser éste el caso más simple y general del preguntar —¿hay acaso algo?—, no presupone ni la existencia, ni el valorar, ni el "mundear". No es así el caso de la "vivencia-púlpito"; las vivencias del mundo circundante están normalmente cargadas de presupuestos. El más fundamental de ellos es el supuesto de la existencia de este

[86] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 77: "Geben wir einmal alles zu, um auf einer subjektiv-individuellen Erlebnissphäre eine Wissenschaft aufzubauen, eine Wissenschaft, die Erlebnisse als nicht Objektartiges erkennt."

[87] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 77: "In der Frage wird überhaupt nichts vorausgesetzt."

mundo circundante: "Pero, ¿existe, entonces, este mi mundo circundante? ¿está con ello acaso decidido, sin más, que [el mundo circundante] sea real? ¿o no es más bien sólo mi propia representación, mi vivencia?"[88] Con esta pregunta, que no es otra sino *la pregunta por la existencia del mundo exterior*, vuelve a caer el análisis irremediablemente en la alternativa gnoseológica tradicional del problema: ¿Aristóteles o Kant?, ¿realismo (crítico) o filosofía trascendental? Si bien la pregunta no interroga por la existencia y realidad de un mundo de cosas, no personal, externo sino específicamente por un mundo circundante personal, del 'yo' concreto y sus vivencias, a más tardar la pregunta por la existencia de un mundo externo aparecerá al enfrentarme a las vivencias de otro 'yo', pues, ¿que hay en común entre mi vivencia y la vivencia del otro? Ahora bien, ¿qué implica esto?, ¿es necesario volver a revivir la tesis de la monadología? ¿Caeremos necesariamente en la necesidad de recurrir a una esfera trascendental de sujetos, una egología? ¿Tendremos que renunciar, por impracticable, al camino de fundamentación del conocimiento en la vida, en la vivencia inmediata y seguir a Husserl en su vía trascendental de fundamentación? ¿Conduce necesariamente el análisis fenomenológico a la solución trascendental, como la solución husserliana al problema pareciera concluir o es ésta sólo un resabio de esta posición en el filosofar histórico, concreto de Husserl?

Heidegger no puede sino enfrentar directamente estas preguntas, es decir, debe detenerse a establecer su posición respecto al tema gnoseológico a partir del problema del mundo exterior. Y lo hace fijando en forma soberana las posiciones básicas ya mencionadas[89]. En primer lugar, pone de manifiesto que ambas parten aceptando un mismo supuesto: los datos de la sensación son tanto para el

[88] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 77: "Existiert denn überhaupt diese meine Umwelt ist es denn so ohne weiteres ausgemacht, daß die Außenwelt real ist und nicht vielmehr nur meine Vorstellung, mein Erlebnis?."

[89] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, SS. 78 - 84.

idealismo crítico trascendental como para el realismo crítico —lo dado[90]. Es decir, el problema no se plantea a un nivel —digamos— fisiológico, neuronal; no se trata de un problema *ontológico*, de la existencia efectiva de cosas que están ahí, sino de un problema gnoseológico, del *cómo* acceder a ellas[91]. La diferencia entre las posiciones tradicionales aparece, entonces, cuando se trata de fundar en estos datos la posibilidad del conocimiento. Y ahí se dividen en dos posiciones que Heidegger resume en las siguientes preguntas: el realismo crítico pregunta: "Cómo llego de la 'esfera subjetiva' de los datos sensoriales al conocimiento del mundo exterior?"; el idealismo crítico-trascendental, por su parte, se puede sintetizar en la siguiente: "Cómo llego, permaneciendo en la esfera subjetiva, al conocimiento objetivo."[92]

Sin detenernos en la presentación que Heidegger hace de ambas tesis, digamos que él, antes que oponer nuevos argumentos u optar por una solución determinada, propone interrogar *críticamente* a *ambas* posiciones, buscando sacar a la luz la insuficiencia que en sí encierra cada una de ellas. Para ello se centra, no en su origen histórico, sino que recurrirá a las formulaciones de sus representantes contemporáneos. Así, encuentra en el caso del idealismo de la escuela de Marburgo "la reducción unilateral

[90] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 80: "Diese Empfindungsdaten sind gegeben."

[91] Recordemos que Husserl también había planteado la propuesta fenomenológica en términos similares: Cf. Husserl,E.; LU Einleitung, § 7, S. A 20 (p. 228): "La cuestión de la existencia y naturaleza del 'mundo exterior' es una cuestión metafísica. La teoría del conocimiento como aclaración general de la esencia ideal y sentido [válido] del pensar cognoscitivo, comprende sin duda la cuestión general de si —y hasta dónde— es posible un saber o una presunción racional acerca de objetos ['reales' (real)], [que tengan el carácter de cosas trascendentes en principio de las vivencias en que son conocidas; y también la cuestión de a cuáles normas haya de ajustarse el verdadero sentido de ese saber]. Pero no comprende la cuestión [empiricamente planteada], de si nosotros, [hombres], sobre la base de los datos que de hecho tenemos, podemos alcanzar ese saber; ni menos comprende el problema de realizar dicho saber." [En este caso, los parentesis cuadrados representan agregados de Husserl de la segunda edición].

[92] Heidegger, M.; IdPhW, S. 80: "Wie komme ich aus der 'subjektiven Sphäre' der Empfindungsdaten zur Außenwelterkenntnis?" ... "Wie komme ich, in der 'subjektiven Sphäre' verbleibend, zu objektiver Erkenntnis?"

absolutizante del conocimiento y del objeto, por lo tanto también del concepto de la realidad, a las ciencias naturales matemáticas."[93] El realismo crítico, representado por la corriente aristotélico-tomista y especialmente por Külpe[94], si bien reconoce y plantea el problema del mundo exterior, "lo resuelve apoyándose en enunciados de las ciencias exactas, cuyo derecho a conferir carácter de realidad es justamente lo que se está tratando de fundar."[95]

Ahora bien, el excurso del joven docente a través de las soluciones gnoseológicas contemporáneas suyas no tiene la intención de ser ni radical ni polémico. Más bien está encaminado a dejar de manifiesto la toma de posición previa en que ellas se basan. El análisis se detiene así en lo que ambas teorías tienen en común, su punto de partida: los datos de la sensación. La diferencia se produce en su *interpretación*, en el modo cómo ellas buscan aclararlos. Cabe aquí, según Heidegger, una pregunta fundamental: "Qué se quiere lograr mediante esta explicación?"[96] Indudablemente, para la conciencia de su tiempo representada en estas dos teorías básicas, la respuesta es "la legitimación de la conciencia ingenua, mejor dicho, su elevación a un nivel científico, crítico."[97] Ellas son, entonces, los parámetros con los cuales se mide la cientificidad de una teoría: acaso ella logra superar el mero ámbito de lo ingenuo, de la conciencia ingenua. A este fin se subordinan los métodos ya reseñados por él, que buscan

[93] Heidegger, M.; IdPhW, S. 83: "... die einseitige, verabsolutierende Beschränkung der Erkenntnis und des Gegenstandes, also auch des Realitätsbegriffes, auf die mathematische Naturwissenschaft."

[94] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 81.

[95] Heidegger, M.; IdPhW, S. 84: "... löst es aber unter Zuhilfenahme von Einsichten der Realwissenschaften, deren Recht zur Realsetzung überhaupt erklärt werden soll."

[96] Heidegger, M.; IdPhW, S. 84: "Was soll durch diese Erklärung geleistet werden?".

[97] Heidegger, M.; IdPhW, S. 84: "Die Rechtfertigung des naiven Bewußtseins bzw. seine Erhebung auf das wissenschaftliche, kritische Niveau."

eliminar de la vivencia los elementos 'subjetivos', incluso al sujeto mismo, para que aparezca en toda su claridad el elemento objetual que, objetivándolo, puede ser transformado en un residuo, que llamamos "objeto". De este modo se establecen las condiciones de posibilidad de la pregunta por la existencia del mundo exterior; sólo desde este residuo cabe hacer la pregunta por la existencia de un mundo "externo". A esta actitud la denomina Heidegger "la dominación general de lo **teórico**" ["die Generalherrschaft des **Theoretischen**"].

El hecho que, tanto el realismo crítico como el idealismo crítico, recurran a los datos de las ciencias naturales en su explicación del problema de la realidad del mundo exterior no es una tendencia que se deje caracterizar meramente como un error "naturalista", como es la opinión que, según Heidegger, Husserl sostiene en su artículo **Philosophie als strenge Wissenschaft**[98]. Heidegger ve en esta tendencia un principio más fundamental que desfigura, deforma la posibilidad de plantear el problema correctamente.

g) El primado de lo teórico. La posición de Husserl.

Pero, ¿qué entiende Heidegger por el "primado de lo teórico"? ¿Qué significa esta tesis respecto a su relación con la filosofía de Husserl? ¿Cae también en esta crítica la propuesta trascendental husserliana?[99]

---

[98] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 87: "Es ist nicht nur der Naturalismus, wie man gemeint hat (Husserl, Logosaufsatz), es ist die Generalherrschaft des **Theoretischen**, was die echte Problematik verunstaltet."

[99] No parece necesario acentuar una vez más que esta forma de exponer el problema es claramente una ruptura con su pasado neoescolástico y, por tanto, neorrealista, su relación con Külpe, etc.; es también una clara toma de posición frente al neokantianismo, del cual él también participó; pero, ¿es también éste el punto de ruptura con Husserl?

Queda por aclarar en qué sentido es una toma de posición respecto de E. Lask. Una anotación de Heidegger sobre este autor no hace sino confirmar nuestra hipótesis sobre la profunda y a la vez extraña relación que lo une a él: "Der einzige, den das Problem beunruhigte, Emil Lask, ist gefallen. Das Problem als echtes bei ihm zu finden, ist allerdings gerade dadurch erschwert, daß er es

Respecto de la primera pregunta, señalemos que Heidegger busca calificar con este título la actitud fundamental que guía la reflexión gnoseológica, no de una teoría o corriente específica, sino aquella que se haya tras la intención de entender los procesos cognitivos en términos de un dar cuenta de ellos a partir de su inserción en un esquema comprensivo, teórico: en una teoría. En el caso de la vivencia del mundo circundante que se da —digamos por de pronto— *junto* a la vivencia del púlpito al entrar a la sala del seminario, Heidegger admite el ámbito donde se está moviendo: lo que se denomina "conciencia ingenua" o, en términos husserlianos, actitud natural. Todas las corrientes están de acuerdo que, desde este ámbito no es posible fundar un conocimiento cierto y seguro. El camino trascendental que propone Husserl es *desconectar* la actitud natural para tener acceso a un ámbito tal que sea posible la descripción de lo primero dado, en tanto que éste se ha elevado —por medio de esta reducción— al estadio de **idea**, es decir, idénticas a sí mismas, permanentes e inalterables. 'La vivencia del "púlpito café allí"', al desconectar su índice de realidad, se convierte en un fenómeno puro, idéntico a sí mismo, permanente, inalterable. De este modo accedemos, según Husserl a la "cosa misma". Ahora bien, para Heidegger es claro que lo "dado" en este caso no es una sensación o un dato de la sensación, lo que veo no es una percepción-púlpito y una percepción-café como momento en mi proceso psíquico de percibir el púlpito café. Se puede, sin embargo, eliminar todo aquello que pertenece al púlpito y quedarse uno sólo con la impresión-café: "entonces sí se muestra ella como algo primariamente dado."[100] Pero, ¿qué significa aquí "lo dado primariamente"? Heidegger nos señala en forma de interrogante lo que son, para él, los parámetros que sirven como baremo para medir el carácter de "lo dado":

---

selbst wiederum theoretisch lösen wollte. So kam es, daß man seine eigentlichen Leistung nicht verstand und sich an Nebensächliches hielt." [**IdPhW**, S. 88].

[100] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 85: "... dann zeigt sie sich doch als ein primär Gegebenes."

"¿Vivencio este dato "café" como un momento [independiente] de impresión tal como [vivencio] al púlpito? ¿Mundea en lo café como tal? ¿Y en cuanto aprehendido como dato? ¿Resuena en esta aprehensión mi yo histórico? Evidentemente no."[101]

Pues bien, el "mundear" y la "resonancia de mi yo histórico" no son sólo los criterios (parámetros) con los cuales Heidegger mide las vivencias en cuanto tales, son más bien las notas que las constituyen *tal* como son[102]. Si bien en las vivencias se encuentran "impresiones", ellas sólo pueden aparecer después de un proceso teórico: "La sensación misma está presente, pero sólo porque destruí lo circunmundante, sólo porque suprimí, porque abstraí, porque *desconecté* mi yo histórico y me dediqué a la teoría, desde el principio en la actitud teórica. Este carácter primordial lo es sólo en cuanto que ya estoy teorizando, en cuanto ya hay ahí una actitud teórica, que ella misma según su sentido sólo es posible en tanto [como] destrucción de las vivencias del mundo circundante."[103]

Ahora bien, Heidegger no dirige *expresamente* su crítica a la posición husserliana; más aún, la fenomenología será el título bajo el cual pone estas investigaciones —uso del concepto que ya conocemos de Sein und Zeit. Sin embargo, no puede ser casualidad que Heidegger, quién ha hecho notar textualmente que "cada palabra aquí es de la mayor significación"[104], utilice el *mismo término* que Husserl propone para definir la nueva actitud

[101] Heidegger, M.; IdPhW, S. 85: "Erlebe ich dieses Datum 'braun' als Empfindungsmoment ebenso wie das Katheder? Weltet es in dem Braun als solchem und aufgefaßt als Datum? Schwingt in diesem Auffassen mein historisches Ich mit? Evident nicht."

[102] Cf. Zubiri, X.; **Sobre la esencia**, SS. 357 ff.

[103] Heidegger, M.; IdPhW, S. 85: "Die Empfindung ist selbst da, aber erst dadurch, daß ich das Umweltliche zerstörte, daß ich wegstrich, absah, mein historisches Ich *ausschaltete* und Theorie trieb, primär in der theoretischen Einstellung. Dieser primäre Charakter ist nur solcher, wenn ich schon Theorie treibe, wenn theoretische Einstellung da ist, die selbst ihrem Sinne nach nur möglich ist als Zerstörung des Umwelterlebnisses."

[104] Heidegger, M.; IdPhW, S. 85: "Jedes Wort ist hier von Bedeutung."

trascendental de la filosofía —la epojé—; nos referimos al uso del término "desconexión"[105]. En este contexto, Heidegger pone explícitamente el término en relación con el "teorizar"; es para él, por tanto, una actitud *derivada, relativa,* no original. Lo que se desconecta es "mi yo histórico". Esta desconexión estaría totalmente de acuerdo con el sentido husserliano del concepto, pero justamente es esto lo que Heidegger está criticando. Si es así, la somera mención a Husserl como una opinión equivocada respecto de atribuir al "naturalismo" la causa del error de las posiciones gnoseológicas tradicionales, y no ver en ella la "dominación general de lo teórico", se convierte en una crítica formal a esta solución.

Pero, ¿alcanza esta crítica efectivamente a la posición de Husserl? Detengámonos a examinar cómo ha accedido Husserl a esta solución y lo que ella implica. Por de pronto, digamos que el conflicto se presenta, no con el Husserl de las Logische Untersuchungen de 1900/1, el Husserl "descriptivo", o el Husserl "fenomenólogo", no con el Husserl que busca en la fenomenología un método de descripción de esencias, sino con el Husserl de la "ciencia trascendental". Que hay aquí una evolución dentro del pensamiento husserliano es un hecho innegable. Si acaso el paso de una fenomenología descriptiva a una fenomenología trascendental es necesario es una pregunta que dividió en su tiempo a sus discípulos, pero que, para nuestro efecto no tiene mayor relevancia. Bástenos con señalar que este viraje [Wende] —o reestructuración [Umbildung] de la fenomenología, como la ha denominado Landgrebe[106]— no significó un quiebre al interior de la filosofía de Husserl, sino más bien es una necesidad que se desprende de la noción de "conciencia", que ya ocupa un lugar

[105] Se acentúa la relevancia de esta mención cuando consideramos que el joven Heidegger en escasísimos lugares hace referencia a este paso que para Husserl es piedra fundamental de su interpretación de la fenomenología. Volveremos más adelante sobre este punto.

[106] Cf. Landgrebe, L.; "Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung", en: Der Weg der Phänomenologie, SS. 9 - 39.

importante en las **Logische Untersuchungen**[107]. Más que un quiebre [Bruch], la dirección trascendental que tomaron los análisis husserlianos significó la irrupción, la radicalización [Durchbruch] de un procedimiento de descripción elaboradísimo en vistas a una fundamentación en el análisis trascendental de la conciencia[108], que dio paso a importantes temas de su filosofía posterior y que, de algún modo, ya estaban preparándose en las **Logische Untersuchungen**, o al menos esta es la apreciación de Husserl *después* de producido el giro[109]. Este juicio se encuentra en la mencionada Introducción, y dada la relevancia para nuestro

[107] Cf. especialmente Husserl, E.; **LU** V, Kap. 1 und 2.

[108] Cf. Husserl, E.; **Die Idee der Phänomenologie**, S. X (p. 17): "La fenomenología trascendental es fenomenología de la conciencia constituyente y, por lo tanto, no pertenece a ella ni un sólo axioma objetivo (referente a objetos que no son conciencia). ... El interés *gnoseológico*, [es decir] *trascendental* no se dirige al ser objetivo y al establecimiento de verdades para el ser objetivo, ni, por consiguiente, a la ciencia objetiva. ... El interés trascendental, el interés de la *fenomenología trascendental* está, antes bien, dirigido a la conciencia como conciencia; está dirigido a *fenómenos*, a fenómenos en doble sentido: 1) en el sentido del aparecer en que el objeto aparece; 2) por otra parte, en el sentido del objeto meramente considerado en tanto que justamente aparece en 'apareceres', y 'trascendentalmente', bajo desconexión de todas las posiciones empíricas ..."

[109] A propósito de lo repentino que surge en el horizonte fenomenológico *la idea de la reducción* y del estado de ánimo en que se hallaba Husserl previo a su descubrimiento, recordemos el conmovedor pasaje anotado a modo de diario por él el 25 de septiembre de 1906, y que W. Biemel recoge en su "Einleitung des Herausgebers" a **Die Idee der Phänomenologie**, S. VII - VIII (p. 14):

"Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y, si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano..." (p. 17 s.).

Este pasaje no sólo deja entrever el compromiso emocional con que el riguroso y muchas veces frío Husserl se enfrenta a los problemas, sino también nos señala que: a) en 1906 Husserl está llegando al límite de una fenomenología descriptiva; 2) ese límite no lo concibe como la culminación del análisis sino más bien como un callejón sin salida; 3) por los términos utilizados, no es arriesgado suponer una clara influencia de Kant; 4) el proyecto de Husserl no se reduce al aspecto gnoseológico, su preocupación se centra *también* en una "crítica de la razón práctica y de la razón estimativa", aspectos casi totalmente olvidados por la crítica posterior, y que recién ahora se empiezan a corregir con la aparición en la colección Husserliana del tomo sobre las Lecciones sobre Ética, que a lo largo de muchos semestres sostuvo Husserl.

tema, citamos aquí una parte: "Las **Investigaciones Lógicas** hacen pasar la fenomenología por psicología descriptiva (aunque en ellas el interés gnoseológico era determinante). Hay, sin embargo, que distinguir esta psicología descriptiva —entendida, por cierto, como fenomenología empírica— de la *fenomenología trascendental* ... Lo que en mis **Investigaciones Lógicas** se llamaba fenomenología psicológica descriptiva concierne, sin embargo, a la mera esfera de las vivencias en lo que hace a su contenido ingrediente [reellen Gehalt]. Las vivencias son vivencias de yoes que viven y, en esta medida, están referidas empíricamente a objetos de la naturaleza. Mas, para una fenomenología que quiere ser gnoseológica, para una doctrina de la esencia del conocimiento (*a priori*) queda desconectada la referencia empírica. Surge así una *fenomenología trascendental*, que era propiamente la que se expuso en fracciones en las **Investigaciones Lógicas**."[110]

Si referimos lo anterior al modo cómo Heidegger expone la cuestión, queda claro que para él, Husserl ha abierto en las **Logische Untersuchungen** la posibilidad de una descripción de vivencias y de sus contenidos, caracterizada, en primera instancia, como una "fenomenología psicológica descriptiva" —conceptos que adquieren en las **Logische Untersuchungen** un sentido específico—. Esta fenomenología no es, sin embargo, (todavía) "teoría", es decir, no intenta elevarse a la categoría de "doctrina de la esencia del conocimiento" [Wesenslehre der Erkenntnis]. Se mantiene en la esfera de las vivencias. "*Meramente*", en tanto concierne a sus contenidos "físicos" [nach ihrem reellen Gehalt][111].

[110] Husserl, E.; **Die Idee der Phänomenologie**, S. IX. (p. 17), Manuskript (Sept. 1907: B II 1), citado por W. Biemel en la "Einleitung des Herausgebers."

[111] Husserl utiliza los adjetivos (y adverbios) "real" y "reell" ya en la primera Ed. de las **LU**, aunque ésta no tiene el carácter de distinción rígida [Cf. por ejemplo, **LU** V § 2 (Husserliana XIX/1, SS. 356 ff]. Desde 1907, es decir, en **Die Idee der Phänomenologie**, esta distinción adquiere cada vez mayor importancia. En **Ideen I**, su diferencia está tan definida que el traductor J. Gaos propone traducir "reell" por "ingrediente" [Cf. Husserl; E.; **Ideas I**, § 41 p. 91, 92; § 61, p. 140; § 85; § 87, § 88, p. 212; etc]. Respecto de ella, el traductor de **Die Idee der Phänomenologie**, Miguel García-Baró señala: "Sólo se puede llamar *reell* en sentido estricto a lo que entra según su esencia a formar

A esta fenomenología la denomina Husserl "empírica", en tanto no se ocupa de la conciencia que constituye los objetos, sino se refiere a las vivencias vividas por yoes. Visto desde la perspectiva de los análisis trascendentales —específicamente desde la epojé—, los análisis de las **Logische Untersuchungen** alcanzan sólo circunstancialmente el ámbito idealista de descripción. De ahí la necesidad que tuvo Husserl de rehacer esta obra, con la intención de "elevar la antigua obra [las LU] al nivel de las **Ideas**."[112] La cita anterior marca claramente el momento del viraje desde el análisis de las vivencias a la necesidad de una fundamentación trascendental de dicho análisis. Pero, ¿es ésta una apreciación circunstancial de Husserl, o de algún modo están, no sólo presentes sino conservados en sus análisis posteriores los temas de "yo", de las vivencias, del mundo circundante, etc., tan caros al joven Heidegger?

Sin duda, sería de gran interés detenerse en mostrar la relación de dependencia que hay entre algunos de los conceptos básicos de Heidegger y la primera edición de las **Logische Untersuchungen**[113]. Heidegger mismo resumirá posteriormente —en el momento de la redacción de **Sein und Zeit**— los elementos que, a su juicio, le parecen los fundamentales de la fenomenología: la intencionalidad en tanto estructura de la vivencia, la intuición categorial, el sentido original del "a priori", el principio de la fenomenología: "volver a las cosas mismas", el sentido original

parte de la conciencia y por tanto, a lo que está en el tiempo fenomenológico" [Husserl, E.; La idea de la fenomenología, Presentación p. 10]. En concordancia con este sentido, Heidegger no utiliza nunca en SZ el término "reell"; sólo hace uso de "real" y sus variaciones. Nosotros proponemos para este término la traducción de "físico" que, sintácticamente se acerca más en el castellano a la idea del alemán; sobre todo en la expresión típicamente husserliana "reeller Bestand", que es en el hecho la expresión que traduce Gaos por "ingrediente". Para ella proponemos "consistencia física", retomando la proposición de L. Flores de traducir "Bestand", no como "existencia" sino como "consistencia".

[112] Husserl, E.; LU, Vorwort zur zweiten Auflage, S. X (p. 26).

[113] Por ejemplo, respecto del concepto de "vivencia"; Cf. LU V, Cap. 1, §§ 2 - 4; Cap. 2, etc; respecto del concepto de "percepción": Cf. LU VI, Cap. 6, §§ 40 - 48; etc.

del concepto de fenomenología[114]. Sin embargo, ya que Heidegger no sólo tiene conocimiento del giro idealista conferido por Husserl a la fenomenología, sino que éste es un punto central en su discusión, examinemos el lugar que ocupa en las **Ideas I** el ámbito que Heidegger quiere recuperar como fundamento de la filosofía.

Las **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica** comienzan con una sección primera, de carácter introductorio, donde Husserl se ocupa de delimitar el ámbito de la actitud natural. Recién en los parágrafos 31 y 32 de la Segunda Sección se introducen las nociones de "desconexión" y de "epojé fenomenológica". Ellas se alcanzan desde el suelo de la actitud natural. A este primer ámbito corresponden, sin embargo, los análisis, por ejemplo, de la gramática lógica pura, de ontologías reales aprióricas tales como la cronometría y foronomía aprióricas, la geometría, como teoría apriórica del espacio, incluso la matemática formal y la lógica formal, etc.[115] Con esto distingue Husserl entre un análisis eidético —incluso puede tratarse de un análisis eidético "puro"— y el análisis propiamente trascendental. Las **Logische Untersuchungen** (ya en su primera edición) serían así un ejemplo de análisis fenomenológico eidético, cuya finalidad no es "explicar" [erklären] el conocimiento, sino "aclarar" [aufklären] la idea del conocimiento en sus elementos y leyes constitutivos, "una fenomenología, que se limita a un análisis meramente descriptivo de las vivencias según su consistencia física [reeller Bestand] y prescinde totalmente del análisis genético [de esas vivencias] en cuanto a sus nexos causales."[116]

Ahora bien, ¿es este nivel eidético (puro) del análisis de las

[114] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**, §§ 5 - 9. Cf. infra. § 9.

[115] Cf. Husserl, E.; **Idee der Phänomenologie**, SS. IX/X. (p. 17); **Ideen I**, § 7.

[116] Husserl, E.; LU Einleitung, S. 28 (A 21): "... eine Phänomenologie, die es auf bloße deskriptive Analyse der Erlebnisse nach ihrem reellen Bestande, in keiner Weise aber auf ihre genetische Analyse nach ihrem kausalen Zusammenhange abgesehen hat."

Logische Untersuchungen el que Heidegger intenta recuperar para su fundamentación de la filosofía? No pareciera ser el caso. Sin embargo, para llegar a determinar un ámbito eidético —"regiones eidéticas"— y ciencias que ordenan estas regiones —"ontologías eidéticas regionales"[117]—, Husserl ha tenido que delimitar el ámbito en el cual se da este conocimiento: el mundo. "El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece dentro de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos **'natural'**, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con **una sola palabra: es el mundo.**"[118]

En este pasaje, con el cual Husserl comienza sus **Ideen I**, encontramos ya en relación al concepto de "mundo", el de "experiencia" y no en último término una determinación del término "natural" que es la misma que retoma Heidegger: éste proviene de la *actitud teórica*. Es decir, comienza advirtiéndonos que, lo que denominará más adelante "actitud natural" es ya producto de un acto consciente de comprender este conocimiento dentro de una estructura más general de ordenación de la ciencia, de regiones eidéticas que se fundan unas a otras, etc.[119] El concepto de mundo será el horizonte de investigaciones posibles que surge de esta actitud natural. Husserl caracteriza el "mundo" en "actitud natural" justamente cuando se trata de "desconectarlo", en la segunda sección de las **Ideen I**, entre los parágrafos 27 y 32.

Podemos sintetizar su posición en los siguientes puntos:
1) el tema del mundo surge al comienzo de la meditación fenomenológica, de "hombres de la vida natural" que juzgan, sienten, quieren, en una actitud específica: la "actitud natural";
2) Husserl lleva a cabo las descripciones en primera persona, sin

[117] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, §§ 9 - 17.

[118] Husserl, E.; **Ideen I**, § 1, S. 10 (p. 17).

[119] Cf. Husserl, E.; **LU Prolegomena**, § 63 S. 232 (p. 194), §§ 64 y 65; **Ideen I**, § 72 S. 164 ff. (p. 160 ss.); ver tb. §§ 12, 15 y 16.

más justificación que la facilidad que ello conlleva; así se introduce el 'yo' en ellas;
3) La descripción se afirma fundamentalmente en los sentidos: "Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, **para mí simplemente ahí, 'ahí delante'...**"[120];
4) El mundo aparece con un núcleo, un "campo de percepción" inmediata, luego con una "co-presencia" intuitivamente clara u obscura, distinta o indistinta, como un halo del campo de percepción actual;
5) Pero no se agota ahí, aparece también con un "horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada", infinito, nunca plenamente determinable, pero que está necesariamente ahí;
6) Este horizonte no es sólo espacial sino también "temporal"; como horizonte temporal es también "infinito" por dos lados: "su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro"[121];
7) En este horizonte me puedo mover "libremente", cambiando mi posición en el espacio y en el tiempo, cambiar mi perspectiva, procurarme percepciones y representaciones nuevas, etc.;
8) Este mundo no se reduce para Husserl sólo a un mundo de "cosas", "sino en la misma forma inmediata ... [es] un **mundo de valores y de bienes, un mundo práctico**", es decir, me encuentro con cosas no sólo con cualidades de cosas, sino con "caracteres de valor"[122]: bellas, feas, agradables o desagradables, etc.;
9) En este mundo me encuentro también con hombres y animales, los cuales también están constituidos con caracteres de valor: amigos, enemigos, extraños, parientes, etc.;
10) Este mundo es "un mundo en que me encuentro" y a la vez "mi mundo circundante"[123];

[120] Husserl, E.; **Ideen I**, § 27, S. 57 (p. 64).

[121] Husserl, E.; **Ideen I**, § 27, S. 59 (p. 65).

[122] Husserl, E.; **Ideen I**, § 27, S. 59 (p. 66).

[123] Husserl, E.; **Ideen I**, § 28, S. 60 (p. 66).

11) El mundo circundante 'real' no es el único, también me encuentro con mundos circundantes 'ideales', como el mundo aritmético que se me abre, que está ahí para mí cuando cambio la "actitud natural" por la "actitud aritmética", que no es sino una trasposición de la "actitud natural" a otra esfera, no es una *nueva* actitud —como lo será la epojé—;

12) Este mundo, que es mundo circundante mío, lo descubro compartido con otros yoes, para los cuales también es su mundo circundante. Se convierte así en un mundo "objetivo" al ponerlo en común con los prójimos; en "el **mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos**"[124];

13) Este mundo es susceptible de ser aprehendido científicamente en esta actitud natural. "Semejante tarea puede y debe —como científica que es— fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, bien que hasta aquí apenas vislumbrada"[125];

14) Todo esto, que denominamos 'mundo' cae dentro de la esfera de la epojé;

15) Después de ser reducido, se convierte en el correlato de la conciencia: "El **mundo espacio-temporal** entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, es un **mero ser intencional por su sentido** o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser para una conciencia. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias —pero, que **además de esto** no es nada."[126] Así, podemos decir, parafraseando al Heidegger de **Sein und Zeit**, que sin duda el concepto de mundo —al menos el mundo en actitud natural— propuesto por Husserl es la base sobre la cual se erigen las investigaciones heideggerianas que

[124] Husserl, E.; **Ideen I**, § 29, S. 61 f. (p. 68).

[125] Husserl, E.; **Ideen I**, § 30, S. 62 (p. 69).

[126] Husserl,E.; **Ideen I**, § 49, S. 117 (p. 114). Cit. por Heidegger en: **Prolegomena** § 12, S. 155.

buscan patentizar este fenómeno[127].

Respecto al tema del "yo histórico", del "yo mismo" que busca aclarar Heidegger cabe señalar, además de lo ya dicho, que Husserl en las **Ideen I** reduce su papel a la esfera de la actitud natural. En los análisis fenomenológicos propiamente tales, el "yo" es reducido primero en la dimensión de la conciencia[128], y en el ámbito tracendental fundante, en el ego. Por el proceso de reducción se accede así a la conciencia en cuanto región; en ella, el "yo puro" aparece escindido en *cogito* y *cogitationes*, distinción que se haya a la base de lo que posteriormente serán las estructuras noeticas y noematicas, cuyo análisis ocupará tanto la sección tercera como la cuarta de dicha obra.

Ahora bien, a pesar de que Heidegger no está en condiciones, en el momento de desarrollo de su pensamiento que comentamos —recordemos que estas Lecciones son de 1919—, de oponer un punto de vista distinto ya estructurado a la propuesta husserliana, a la base de su intuición del "yo mismo" y de su crítica a lo "teórico", se encuentran ya los elementos de diferenciación y de distancia respecto de un punto central de la postura del Husserl de las **Ideen I**, en relación al tema de la reducción[129]. Si bien con el proceso de la reducción se obtiene la conciencia en cuanto región, este proceso la pierde en tanto vivencia vivida, y con ello en tanto fuente de la vivencia del mundo circundante.

h) Recapitulación. Lo teórico y el concepto de cosa.

Antes de retomar el tema según la exposición del joven Heidegger,

[127] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, S. 38.

[128] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, § 33, S. 70 f. (p. 75).

[129] Tendremos que esperar hasta las Lecciones de 1925 para tener acceso a la crítica explícita de Heidegger al concepto de reducción (trascendental y eidética), crítica que no aparece explícita en **SZ**, y que recién se edita en 1979: Cf. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**, § 12, SS. 148 - 157. Esta crítica nace del suelo de la pregunta por el ser, por lo cual la consideramos aquí solo lateralmente.

recapitulemos brevemente los hitos centrales de esta evolución. En el intento de asegurar el acceso metodológico al fenómeno originario de la filosofía, Heidegger se encuentra con una nueva noción, la circularidad, que nace como una suposición a partir de la idea de la filosofía. Superando así la aporía del punto de partida de la filosofía, la circularidad será considerada como índice tanto del método propio de aquella, que denomina "proto-científico", como del ámbito originario a que este método debería dar paso. La búsqueda de la vía metodológica de acceso al objeto originario de la filosofía, a través de las diferentes soluciones propuestas, llega a un punto absoluto, a la sima de las posibilidades luego que muestra que todas las vías hasta ahora seguidas no conducen a este ámbito originario. Este momento de pérdida total, la miseria espiritual, se trasforma en el nuevo punto de partida que abrirá el camino hacia la vivencia. Junto a la vivencia vivida por mí —'yo-(histórico)-vivencio'— aparece la vivencia de un mundo circundante, que "mundea". Al intentar, sin embargo, fundar sobre este ámbito originario una protociencia, la vivencia pierde su carácter originario, se des-vivencia; el ámbito originario vivido se transforma en la esfera de lo psíquico y el yo (mismo) histórico en un sujeto. Este proceso, que Heidegger denomina "el primado de lo teórico" tiene también su contrapartida en el ámbito del objeto.

El punto de partida es siempre la vivencia del mundo circundante, en nuestro ejemplo, alcanzada desde la vivencia del púlpito. Si nos retrotraemos a la vivencia vivida desde la vida misma, con toda su vitalidad; es decir, si conscientemente dejamos de lado todo intento de teorizar, surge la pregunta "¿cómo vivencio lo circunmundante? ¿me es "dado"?[130]. Para Husserl, decíamos, el mundo en actitud natural estaba 'para mí simplemente ahí, "ahí delante"'; luego, como mundo reducido aparece *como dado* "para una conciencia", como mero ser intencional, y nada más que eso. Heidegger, en cambio, pone al descubierto lo "teórico" que

[130] Heidegger, M.; IdPhW, S. 88: "Wie erlebe ich das Umweltliche, ist es mir "gegeben"?

se encuentra ya a la base de esto "dado". "Este circunmundante dado esta ya afectado por lo teórico, ya ha sido alejado de mí, de mi yo histórico; el 'mundea' ya no es primordial."[131] Si bien a través de la constatación del fenómeno de los "grados de la fuerza vital" [Stufen der Lebendigkeit] de las vivencias encontramos que, en el caso del mundo circundante, lo "dado" conserva muchas de sus características originales, no por ello deja de estar presente en él ya una reflexión teórica. Esto no significa solamente que desde la vivencia vivida, del mundo circundante demos un paso hacia lo teórico, sino ello señala que "ya desde el principio y siempre se está en lo teórico."[132] En ello radica, por otra parte, la dificultad del análisis sobre el mundo circundante: porque da cuenta en parte de la vivencia vivida, aparece como legítimo, pero tras esa parte se esconde también el proceso de teorización, de des-vivencia de la vivencia. Ahora bien, como el 'yo histórico' todavía resuena en esto circunmundante dado, también resuena de algún modo el sentido más propio de lo circunmundante, su carácter de significación. Pero, este carácter también es aislado por la teorización, estableciéndose así el concepto de "mera cosa" [bloßes Ding][133]. Dado que en la "cosa" todavía resuena lo vivido en la vivencia, mundea, que el yo histórico está todavía presente, ella conserva algo de los caracteres originales, en ella todavía se hayan presentes cualidades, color, dureza, espacialidad, extensión, peso, etc. Pero, estas no se encuentran como cualidades-vividas, color-vivido, etc., sino bajo el "carácter de cosa", es decir, el espacio es "cosa-espacio", el tiempo "cosa-tiempo", etc. Constata Heidegger que incluso se puede seguir fenomenalmente, en una secuencia, el proceso de

[131] Heidegger, M.; IdPhW, S. 88: "... gegebenes Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das 'es weltet' ist bereits nicht mehr primär."

[132] Heidegger, M.; IdPhW, S. 87: "Schon von Anfang an und immer ist man im Theoretischen".

[133] Heidegger, M.; IdPhW, S. 89: "Wird nun der eigentliche Sinn des Umweltlichen, sein Bedeutungscharakter, gleichsam ausgehoben, dann ist das bereits als gegeben Hingestellte zum bloßen Ding verblaßt."

destrucción progresiva del mundo circundante en tanto que progresiva teorización; en nuestro ejemplo: púlpito, caja, color castaño, madera, cosa[134].

Este ámbito de "cosas" adquiere el status de ámbito circunscrito determinado, una esfera original "destilada de lo circunmundano."[135] En esta posición, las cosas, en las cuales no mundea ya más, "sólo están como tales, es decir, son reales, existen."[136] 'Realidad' no es, según el análisis, una caracterización que provenga de lo circunmundante, es decir, en que esté involucrado 'mi yo histórico', que nazca de la vivencia vivida. *"Aquello que tiene carácter significativo es despojado de este carácter de significación [ent-deutet] hasta reducirlo a un resto: reconocer algo real en cuanto tal. El yo histórico es des-historizado hasta reducirlo a un resto de yo-idad específica como correlato de la cosidad, y tiene su quién sólo en la ocupación con lo teórico; es decir, ¿sólo 'patentizable'? ¡patentizado fenomenológicamente!"*[137.138]

[134] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 89: "Dieser Prozeß der fortschreitenden zerstörenden theoretischen Infizierung des Umweltlichen ist phänomenal genau verfolgbar, z. B. eine Reihe: Katheder, Kiste, braunfarbig, Holz, Ding."

[135] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 89: "Die Dinghaftigkeit umschreibt eine ganz originäre Sphäre, die aus dem Umweltlichen herausdestilliert ist."

[136] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 89: "Das Ding ist bloß noch da als solches, d.h. es ist real, es existiert."

[137] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 89/90: "Das Bedeutungshafte ist ent-deutet bis auf den Rest: ein Reales als solches erkennen. Das historische Ich ist ent-geschichtlicht bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit, und es hat nur im Nachgehen des Theoretischen sein Wer, d.h. nur 'erschließbar'?! Phänomenologisch erschlossen!!."

[138] Heidegger utiliza en este comentario que es, indudablemente, una adición personal a lo que está exponiendo, el verbo "erschließen". A partir de él se desarrollará posteriormente la importante tematización de la "Erschlossenheit" (patencia, "estado de abierto"), que ocupa en **SZ** un lugar destacado. Cf. **SZ**, §§ 28 (S. 133), 29, 31, 34, 40, 44, 68. Asistimos una vez más en esta Lección al intento del joven Heidegger de desarrollar el instrumento conceptual que le permita acceder a la esfera especial de problemas que cree haber encontrado. El Heidegger maduro se hará muchas veces cargo de la objeción sobre lo abstruso de su lenguaje. Cf. por ejemplo, **SZ**, S. 38/39; **Vorträge und Aufsätze**, S. 23; etc.

Esta afirmación marca un hito muy importante dentro de la filosofía de Heidegger. El poner en cuestión conceptos tradicionalmente acuñados por la tradición filosófica, al proponer para ellos un sentido radicalmente nuevo, rompe con esta tradición. En este primer momento no existe en Heidegger el recurso a un pensar fundante en el origen de la filosofía, como posteriormente serán Heráclito y Parménides. El concepto de realidad aparece como derivado a partir de una exigencia del modo de interrogar del joven Heidegger. ¿Es éste fundamento suficiente para la magnitud de la crítica?[139].

La puesta en cuestión, por primera vez en estos términos, del concepto tradicional de realidad, el considerar la realidad como un problema, en tanto que imposibilita el acceso a un fenómeno más original, el considerar la realidad como un carácter derivado, en último término la trascendencia de esta afirmación puede ser discutible en tanto Heidegger todavía no está en condiciones de echar las bases desde las cuales estas afirmaciones adquieran un contexto explicativo[140]. Nuestra situación hermeneútica es, sin embargo, especial. Intenta, por una parte, seguir paso a paso los momentos fundamentales del desarrollo del pensamiento de un joven filósofo pero, por otra, es consciente de que lo que para nosotros aparecen como intuiciones tal vez desconectadas, partes dependientes a las cuales les falta su contexto, eran comprendidas en ese momento como intuiciones originales, como caminos nuevos que empezar a recorrer. Sin embargo, la declaración en Sein und Zeit sobre la inutilidad de una frase como "el hombre tiene su

[139] Heidegger mismo está consciente tanto de la radicalidad de su puesta en cuestión como de lo apresurado de su exposición en vista a una fundamentación de ésta: "Es wäre vermessen, es heute schon lösen zu wollen, wo man es kaum gesehen hat, wo die primären Elemente seiner Fundierung noch nicht einmal entdeckt sind. ... Vielmehr kann es sich nur darum handeln, das Problem innerhalb des Umkreises unserer bisherigen Problematik **sichtbar zu machen**." [IdPhW, S. 88].

[140] Estas exigencias quedarán plenamente satisfechas, a más tardar en SZ. Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 43, especialmente SS. 200 - 202.

mundo circundante" en tanto no esté ésta fundada en una estructura original[141], podemos considerarla también una crítica a este modo rasante de exponer nuevas intuiciones, sin preocuparse mucho de la tematización más general de estas afirmaciones. Por otra parte, gracias a este método, el joven Heidegger puede profundizar y avanzar de modo asombroso en cuestiones fundamentales, justamente porque no tiene que fundar cada paso. Sin **Sein und Zeit** estas Lecciones correrían el riesgo, dado lo particular de su exposición, de ser considerada, en las palabras de Husserl, meras "pretensiones de grandes descubrimientos, de revoluciones lógicas en la filosofía. ... 'Descubrimientos' que nacen muertos, ... que proceden del diletantismo ingenuo, ... y de la filosofía científico-familiar de las cátedras, ... y que querría persuadir al mundo entero y a sí mismas de que tal cosa en una filosofía viva."[142] ¿O son éstas desde ya percibidas como los primeros bosquejos de exposiciones de "verdades permanentes", que nacen del mismo suelo que las "evidencias" fenomenológicas?

Ahora bien, una vez fijado el carácter derivado del concepto de realidad, en la medida que surge de la teorización de la vivencia vivida del mundo circundante, es decir, del proceso de desvivenciación del acontecimiento original, Heidegger no hace sino sacar las conclusiones de esta toma de posición: 1) La realidad, como "la esfera de la cosificidad es el nivel más bajo de aquello que denominamos objetividad de la naturaleza."[143] 2) Esta esfera, en tanto que esfera de la objetividad teórica, está organizada según una arquitectónica, que nace de la "idea de cosa", y que procura la unidad categorial de la multiplicidad de formas en que las cosas se presentan. 3) Heidegger, que ya ha introducido más arriba el término "motivación" [Motivation] en el sentido de

[141] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, S. 57/8.

[142] Husserl, E.; **Idee der Phänomenologie**, S. 90.

[143] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 90: "Die Sphäre der Dinghaftigkeit ist die unterste Schicht dessen , was wir als Objektivität der Natur bezeichnen."

fundamentación —preguntar por los motivos[144]—, acota que: "El orden de las categorías es dominado por la ley fundante [Motivationsgesetzlichkeit] de la 'cosificidad'"[145], la cual no es ningún "género supremo", bajo el cual se hallen categorías particulares. 4) Esta esfera de la "Dinghaftigkeit" tiene sus propios mecanismos para el incremento progresivo en el proceso de teorización. Así, la ciencia natural —la física, por ejemplo—, de las cualidades sensibles (color, tono) llega mediante este proceso de teorización a categorías físicas invariantes: oscilaciones de frecuencia de ondas luminosas. Este complicado proceso de objetivación de las ciencias naturales es también un proceso de "Ent-deutung", de quitar significado, (des-aclaración). Pero, en las constantes físicas, en tanto que buscan conocer la realidad, conservan algo de su esfera originaria. "Las constantes de medida en la física, los pesos específicos, etc., son rudimentos que provienen de la realidad de la cosificidad."[146] A esto, dicho sea de paso, es a lo que se refiere Husserl con investigar el mundo natural, investigar el mundo de la actitud natural.

Ahora bien, no debemos confundir la tarea de la filosofía de investigar las diversas capas de lo teórico, la investigación sobre las diferentes relaciones de fundamentación entre las diversas ciencias —tarea en la cual se ha conseguido ya resultados permanentes—, con el problema último, original, que se esconde tras la absolutización de lo teórico y de la objetivación: el que esa posibilidad se funde en la vida misma, en la vivencia vivida. Cuáles sean las relaciones entre ambos planos es un problema que

[144] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 66: "Es darf sich in das Wort Motiv kein Mißverständnis hineinschleichen. Motive heraushören besagt nicht, nach Ursachen des Entstehens, nach Be-dingungen, Dingen suchen, die das Erlebnis als Ding und Verdinglichtes erklären, d. h. in einen Sachzusammenhang hineinstellen. Verstehen sollen wir die reinen Motive des Sinnes des reinen Erlebnisses."

[145] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 90: "Die Gliederung der Kategorien ist beherrscht von der Motivationsgesetzlichkeit "Dinghaftigkeit."

[146] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 90: "Die Maßkonstanten in der Physik, die spezifischen Gewichte usw. sind die Rudimente aus der Realität der Dinghaftigkeit."

todavía queda por dilucidar. "Y uno de los problemas más difíciles es el **del franqueo de la frontera desde el vivenciar el mundo circundante a la primera objetivación**, pues este problema sólo puede ser resuelto a partir de la comprensión de la vivencia del mundo circundante y de su problemática subyacente, y recién entonces se resuelve el problema de lo teórico en sí."[147]

¿Cuál es, entonces, la relación entre "realidad", "real", "ser real", etc. y el ámbito originario del mundo circundante que aparece en la vivencia-vivida, que mundea? Si el concepto de "realidad" es derivado, ¿quiere decir que éste no es "real"?, ¿que no existe? El problema así planteado es un **contrasentido [widersinnig]**. "Un teórico cuestionamiento de la existencia respecto de mi mundo circundante —pregunta que está en él enclavada— trastoca su sentido."[148] Heidegger resume esta relación en la sentencia: "Todo aquello que es real puede mundear; no todo lo que mundea es por ello necesariamente real."[149] Siendo esta relación asimétrica, siendo el ámbito de lo que mundea otro que el designado con el término "real", implica también que lo que *no* mundea puede ser perfectamente real, así como que lo que mundea puede que no sea real. ¿Tiene, entonces, algún sentido preguntar por la existencia (o realidad) de lo que mundea? Ninguno. ¿Qué sentido tiene, bajo esta luz, el preguntar por la realidad del mundo exterior? "La auténtica solución del problema de la realidad del mundo exterior yace en la comprensión de que no es ningún problema sino un contrasentido."[150] El problema comienza, por

[147] Heidegger, M.; IdPhW, S. 91: "Und eines der schwierigsten Probleme ist das **des Grenzübergangs vom Umwelterleben zur ersten Objektivierung**, weil dieses nur aus dem Verstehen des Umwelterlebens und seiner tieferliegenden Problematik zu lösen ist, und erst so löst sich das **Problem des Theoretischen überhaupt.**"

[148] Heidegger, M.; IdPhW, S. 91: "Eine theoretische Existenzfrage über meine Umwelt - und in diese gleichsam eingebohrt - verkehrt deren Sinn."

[149] Heidegger, M.; IdPhW, S. 91: "Alles, was real ist, kann welten; nicht alles, was weltet, braucht real zu sein."

[150] Heidegger, M.; IdPhW, S. 92: "Die echte Lösung des Problems der Realität der Außenwelt liegt in der Einsicht, daß es überhaupt kein Problem, sondern eine Widersinnigkeit ist."

primera vez en la reflexión heideggeriana, a adquirir su configuración característica[151].

Pero, ¿está con ello ya resuelto el problema de la realidad del mundo exterior?, ¿no implica esta formulación una mera trasposición del problema de la realidad de la esfera del mundo exterior a la del mundo circundante?. E incluso aceptando que la vivencia vivida del mundo circundante, que mundea abre un acceso nuevo al problema del mundo exterior, ¿está asegurado con ello que este acceso sea originario?

La comprensión de la primera pregunta, que se deja reducir a la objeción que se podría plantear desde el realismo crítico, "el vivenciar del mundo circundante por su parte presupone justamente la realidad"[152], exige detenerse en la pregunta: ¿qué significa presuponer [voraussetzen]?, ¿en qué ámbitos tiene sentido hablar de "presuposición"?. 'Pre-suponer' implica un 'poner' algo 'previamente' [voraus], 'antes' . Esto 'previo' no tiene por qué ser necesariamente espacial o temporal, también puede ser una secuencia, ya sea numérica —por ejemplo, el 3 presupone el 2, es decir, en la determinación del 3 está ya presente el 2—; o lógica —como la relación entre premisas y conclusión. "Presuponer" significa en estos casos una relación de orden. ¿A esto se refiere la presuposición de la realidad por parte del vivenciar el mundo circundante? Indudablemente a esta altura de la exposición está claro que esta comprensión del "pre-suponer" en tanto forma de relación —de ordenación— nace de la actitud teórica, es decir, es una categoría que pertenece al ámbito que se intenta fundar. El "pre-suponer" tiene sentido sólo en el ámbito de la teoría de

[151] Cf. Heidegger, M.; SZ, § 43 a). Aquí la pregunta es declarada "ohne Sinn" [sin sentido] y presupone el asegurar el modo primario de acceso a lo real, lo cual, como se sabe, es el Dasein mismo en su estructura radical de ser-en-el-mundo. Todo esto no ha sido vislumbrado todavía por el joven Heidegger, de ahí la declaración, es esta primera fase intuitiva del problema como "Widersinnig" [contrasentido].

[152] Heidegger, M.; IdPhW, S. 92: "Das Umwelterleben setzt eben seinerseits die Realität voraus."

conocimiento, como categoría de ordenación. El mundear, en cambio, no "pone" teóricamente nada; el mundear es vivido. Por tanto, resulta tan inadecuado suponer la "pre-suposición" de la realidad por lo circunmundante como el no suponerla. "El vivenciar el mundo circundante no hace el mismo presuposiciones ni se deja definir en sí mismo como presuposición. Pero, tampoco es carente de ellas, porque presuposiciones o su ausencia sólo tienen sentido dentro de lo teórico."[153]

Queda abierta, sin embargo, la segunda pregunta. Ella adquiere una gravitación especial si retomamos el hilo conductor que Heidegger ha propuesto para el acceso a la vivencia de lo circunmundante. El había establecido "el *presuponerse* a sí misma de la protociencia" y "la *circularidad*" que nacía de su misma idea como "la característica esencial de la filosofía". Incluso la circularidad había sido considerada el "índice" de autenticidad de un verdadero problema filosófico. La circularidad aparece ahora como una forma de la pre-suposición. Se revela así como derivada, como un fenómeno teórico. "La circularidad es un fenómeno eminentemente teórico, es probablemente la más sublime expresión de una dificultad puramente teórica."[154] ¿Vuelve a caer el análisis en lo que se estaba tratando de evitar, justamente llegar a los límites de la presuposición para acceder así a un ámbito originario, el origen [Ur-sprung]? "La circularidad es una dificultad teórica y además construida teóricamente."[155]

Sin embargo, dado que la circularidad es una forma muy particular de pre-suposición, el análisis sí ha ganado algo. La

[153] Heidegger, M.; IdPhW, S. 94: "Das Umwelterleben macht weder selbst Voraussetzungen, noch läßt es sich in sich selbst als solche stempeln. Es ist aber ebensowenig voraussetzunglos, denn Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen."

[154] Heidegger, M.; IdPhW, S. 95: "Die Zirkelhaftigkeit ist ein eminent theoretisches Phänomen, sie ist geradezu die sublimste Ausprägung einer rein theoretischen Schwierigkeit."

[155] Heidegger, M.; IdPhW, S. 95: "Die Zirkelhaftigkeit ist eine theoretische und theoretisch gemachte Schwierigkeit."

esfera que se postulaba como la esfera original, fundante, se ha mostrado en su carácter de teórica; es decir, como producto de un proceso de des-vivenciación [Entlebung] de lo circunmundante. Donde se muestre la circularidad no será ya índice de carácter originario, sino de un ámbito teórico, también él derivado. Así, no se ha abandonado el ámbito de la teoría del conocimiento, se sigue intentando por esta vía resolver el problema del conocimiento a través de una teoría; es decir, se ha buscado una teoría de la teoría —que es la denominación que ha recibido la lógica, por ejemplo. Pero, ¿existe entonces algo así como una protociencia en la filosofía? Por una parte, si no existe, no puede haber una ciencia fundada del conocimiento y de sus axiomas; si existe, volvemos a caer en la circularidad y el fenómeno del conocimiento vuelve a quedar encerrado en sí mismo. Puede que haya, sin embargo, una ciencia que no sea teórica —preteórica, suprateórica o de cualquier modo que sea—, una verdadera proto-ciencia, en la cual tenga su origen lo teórico. "Esta ciencia del origen entonces es tal, que no solamente no necesita hacer presuposiciones sino que ni siquiera puede hacerlas pues no es teoría. Ella, por tanto, se sitúa antes o sobre la esfera donde el hablar de presuposiciones tiene sentido."[156]

Una ciencia tal implicaría que ella no pone nada teórico previamente, que tampoco recurra a lo teórico para sus juicios; es decir, que no hace uso de lo que se podría caracterizar como un "método teleológico". También Heidegger considera excluida de la esfera de una verdadera protociencia una teoría de los valores, un sistema de valores; incluso queda fuera la *idea misma* de "sistema", en tanto que ella, según su esencia implica una absolutización de lo teórico. Todo esto significa abandonar definitivamente cualquier intento neokantiano de fundar la filosofía en un sujeto trascendental; es decir, no sólo Rickert sino también

[156] Heidegger, M.; IdPhW, S. 97: "Diese Wissenschaft vom Ursprung ist dann so geartet, daß sie nicht nur keine Voraussetzungen zu machen braucht, sondern sie nicht einmal machen kann, weil sie nicht Theorie ist. Sie liegt dann vor oder über der Sphäre, wo die Rede von Voraussetzung überhaupt Sinn hat."

Lotze y Lask, más aún esto implica "estar directamente en contra de Hegel, es decir, ante una de las más difíciles controversias."[157] ¿Significa también estar confrontado con la fenomenología de cuño husserliano? El propósito de esta Lección no es, en primera línea, polemizar contra explicaciones contrapuestas sobre "programas" o "sistemas" en general, "sino sólo en la leal investigación de auténticos problemas singulares, que están lejos de ser cuestiones especiales —algo así no existe en la filosofía."[158]

Si en el transcurso de esta Lección se ha accedido a un ámbito originario, éste es el de las vivencias vividas en que mundea un mundo circundante. La pregunta por una protociencia es, entonces, aquella por la posibilidad de integrar [Erfassen] metodológicamente estas vivencias; es decir: "¿Cómo es posible una ciencia de las vivencias en cuanto tales?"[159]

I) Husserl y la ciencia de las vivencias.

Esta pregunta no sólo nos recuerda la pregunta fundamental husserliana; nos retrotrae a ella. Heidegger hace la consideración que nos movemos "en el *estadio previo* al método fenomenológico."[160] Tomémosle el peso a esta apreciación. Ya en 1919, motivado no por la pregunta por el ser, sino desde el suelo de la fenomenología misma, a partir de una interpretación especial de la pregunta husserliana por la posible fundamentación de las ciencias —en tanto que búsqueda de una protociencia— Heidegger

[157] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 97: "Dann stehen wir mit der Front gegen Hegel, d. h. vor einer der schwierigsten Auseinandersetzungen."

[158] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 97: "... sondern nur in der treuen Untersuchung echter einzelner Probleme, die weit entfernt sind, Spezialfragen zu sein - so etwas gibt es nicht in der Philosophie."

[159] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 98: "Wie ist eine Wissenschaft von Erlebnissen als solchen möglich?"

[160] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 98: "Es ist notwendig, sich jetzt schon in einem den Grundzug der methodischen Stellung klarzumachen, so sehr wir noch ganz auf der Vorstufe der phänomenologischen Methode stehen."

llega a un estadio que califica de "previo al método fenomenológico"; previo en el sentido que es condición de posibilidad de acceso al método fenomenológico de manera adecuada. La no comprensión de este estadio previo lleva a las dificultades de comprensión de la esencia de la fenomenología, de su novedad, a las corrientes neokantianas —en este caso Natorp, y especialmente Rickert, como se encargará posteriormente de mostrarlo en diversas ocasiones[161]—. Pero, más importante, Heidegger descubre ya aquí el carácter *derivado* del método fenomenológico. Sin invalidar sus resultados, como los del resto de las ciencias, esta falta de fundamentos de la fenomenología exige una fundamentación previa. Ella, que se autoconcibe como la ciencia sin supuestos, la culminación de la filosofía habida, el anhelo de toda la filosofía moderna[162] deja sin aclarar su procedencia[163]. Importante es anotar que Heidegger no está contraponiendo una nueva posición a la fenomenológica. Motivado por la cosa misma que ha abierto la fenomenología descubre su insuficiencia en tanto que hay una serie de fenómenos que el método ha dejado al descubierto, de los cuales, sin embargo, no da cuenta. No es éste, por tanto, un momento de quiebre con la fenomenología de Husserl, nunca es Heidegger más "fenomenólogo" que en este momento: es el preguntar fenomenológico el que lo impulsa.

Heidegger describe lo alcanzado hasta aquí y la relación que esto tiene con la fenomenología: "Tenemos, por tanto, que consumar la vivencia del mundo circundante en toda vitalidad, luego tenemos que observarla en el mirar [mismo], en el mirar-hacia-ella [la vivencia] y entonces observar el mismo mirar-hacia, y debemos

[161] Cf. por ejemplo, Heidegger, M.; **PhtW**, §§ 7 - 13; **Prolegomena**, § 5 b; etc.

[162] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, § 62, S. 148 (p. 142); § 63, S. 151 (p. 146).

[163] Cf. Velozo, R.; **El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en E. Husserl**, pp. 102 - 105.

estudiar el cómo se efectuó este primer mirar-hacia."[164] Lo que propone aquí Heidegger no es sólo una secuencia, una gradación desde la vivencia vivida hasta un modo de aprehensión que todavía deja sin calificar —lo denomina por ahora "estudio"—, ella determina ya la posibilidad del método fenomenológico, según su comprensión. Así, el recuperar un "mirar-hacia"[165] significa una *desconexión radical* de todos los prejuicios teóricos[166]. En esta "desconexión" encontramos un aspecto de la reducción fenomenológica husserliana. Ella cumple en esta fase una función fundamental. En el camino hacia la fundamentación del acceso al ámbito originario vivido, la vivencia, lo teórico es lo que, estando presente, debe ser desconectado. Más aún, Heidegger dice que debe ser "*radicalmente* desconectado", insinuando con ello la diferencia entre el ámbito originario de las vivencias por él delimitado y el campo de vivencias de la actitud natural que Husserl pone a la base de sus reducciones. El "mirar-hacia" la vivencia del mundo circundante, la cosificación de la vivencia —en tanto ella es sacada del ritmo propio en que se da en cuanto vivida y se deja ver como índice de la existencia—, deja al descubierto un "extraño quiebre", un dobiamiento en el vivenciar y lo vivenciado[167]. Este último, el objeto del vivenciar, es más bien aludido [gemeint], aislado del ritmo del vivenciar, puesto como esfera a la cual el conocimiento tiende.

[164] Heidegger, M.; IdPhW, S. 98: "Wir sollen also in voller Lebendigkeit das Umwelterlebnis vollziehen und es dann im Sehen, Auf-es-Hinsehen, und dann auf dieses Hinsehen hin sehen und das Wie des vollzogenen ersten Hinsehens studieren."

[165] Cf. Heidegger, M.; SZ, § 13, S. 61 f. En este importante texto expone Heidegger el carácter derivado de este fenómeno, fundado en el modo de ser del Dasein de ser-en-el-mundo. Cabe hacer notar que tras este "Hin-sehen" se encuentra para Heidegger en este momento —lo que significa que también resuena este sentido en SZ— *la visión del fenomenólogo*, tal como la entiende Husserl.

[166] Heidegger, M.; IdPhW, S. 98: "Die Absolutheit des Sehens ist nicht mit einem Schlag, durch einen Kunst- und Handgriff etwa, zu gewinnen, sondern zunächst nur so, daß wir alle Relativitäten (die wesentlich theoretische Vormeinungen sind) radikal ausschalten."

[167] Heidegger, M.; IdPhW, S. 98: "Halten wir dazu ein bloßes Dingerlebnis, so zeigt sich hier ein merkwürdiger Bruch zwischen Erleben und Erlebtem."

La crítica insinuada hacia Husserl, la concreta Heidegger de modo singular. Tanto la presentación de esta posición como su refutación las coloca bajo el título: "El método de la reflexión descriptiva (Natorp)"[168], no directamente en relación a Husserl, aunque para esta presentación se recurra expresamente a las **Ideen I**. Es decir, claramente asume la crítica al giro trascendental de la fenomenología husserliana, pero no a todas las posibilidades desplegadas por Husserl para la fenomenología. Si bien concede que la distinción entre el vivenciar y lo vivenciado no supone una recaída en una posición psicologista, que ve en el vivenciar algo psíquico y en lo vivenciado una esfera de objetos físicos, el "mirar hacia" la vivencia del mundo circundante justamente lo que hace es *ver* [an-sehen: presenciar] esta vivencia, es decir, ella no es más vivida sino que miramos hacia ella, la consideramos. Para explicitar esta tesis recurre a Husserl: "Sólo por medio de los actos de experiencia reflexiva sabemos algo de las corrientes de vivencias"[169]; nos recuerda también que para Husserl "el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión"[170] y que "las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con universalidad de principio."[171] En vistas a aclarar el modo cómo procede este método, Heidegger propone centrarse en el ejemplo de la descripción de la experiencia de una cosa [Dingerfahrung] para evitar, por el momento, la dificultad del estudio de la vivencia del mundo circundante. Así describimos una cosa, ella se presenta como dada objetivamente, ella tiene color, forma, etc. "Viviendo en esta descripción, la

[168] Heidegger, M.; IdPhW, S. 99: "Die Methode der deskriptiven Reflexion (Natorp)."

[169] Husserl, E.; Ideen I, § 78, S. 150 (p. 179). Citado por Heidegger en: IdPhW, S. 99.

[170] Husserl, E.; Ideen I, § 77, S. 144 (p. 172). Citado por Heidegger en: IdPhW, S. 99.

[171] Husserl, E.; Ideen I, § 77, S. 145 (p. 172/3). Citado por Heidegger en: IdPhW, S. 99.

mirada de la 'conciencia-yo' está dirigida hacia la cosa."[172] No es que ello signifique que el yo sea como un foco que pueda dirigir libremente su haz hacia un objeto, pues éste, a diferencia del yo, no puede iluminarse a sí mismo. El yo, en cambio, no necesita de una nueva fuente para autopercibirse: en una nueva vivencia (reflexión) puede percibir una vivencia. Y dado que ambas son de la misma naturaleza, que la reflexión también pertenece a la esfera de las vivencias, es posible desde la corriente de las vivencias mismas *describirlas*[173]. Se ha ganado así una vía de acceso para la descripción de toda la gama de vivencias, las cuales será necesario clasificar, etc. La ciencia de las vivencias es así esencialmente descriptiva; más aún, para Husserl esta ciencia, "como toda disciplina descriptiva, *no constructiva y no idealizante*, tiene su propio derecho a la existencia."[174] Hasta aquí la presentación de Heidegger de lo que denomina "el método de la descripción reflexiva"[175], y hasta aquí las referencias a Husserl. Ahora bien, ¿está con ello descrito lo fundamental de la fenomenología, o al menos uno de sus rasgos esenciales?

A su propia interrogante acaso el método así descrito sea capaz de investigar la esfera de las vivencias e integrarlas científicamente, responde recurriendo a Natorp. Mediante la reflexión, la vivencia vivida se transforma en una vivencia "vista" [erblicktes Erlebnis]; es decir, en un objeto, lo que según hemos visto,

[172] Heidegger, M.; IdPhW, S. 99: "In dieser Beschreibung lebend, ist der Blick des 'Bewußtseins-Ich' gerichtet auf das Ding."

[173] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 100: "Das in der Reflexion gewonnene Erlebnisfeld, der Erlebnisstrom, wird beschreibbar."

[174] Husserl, E.; Ideen I, § 75, S. 171 (p. 166). Cit. por Heidegger en IdPhW, S. 100; aunque omite el texto puesto en cursiva por nosotros, y que más adelante, tendrá especial importancia respecto de la comprensión de la fenomenología por Husserl y de la crítica a la que la somete Heidegger. Anotemos que, con esta referencia, Heidegger hace relación implícita a la carencia de fundamentación última de la fenomenología por parte de Husserl. Cabe aquí la interpretación según la cual, al tener en sí misma y por sí misma el derecho a la existencia implica que la fenomenología se autosupone o se presupone (setzt sich voraus).

[175] Heidegger, M.; IdPhW, S. 100: "Methode der reflektiven Deskription."

supone considerarla como un paso teórico: "En la reflexión tenemos una disposición teórica."[176] Y si la característica de lo teórico es el des-vivenciar, respecto de las vivencias vividas esto sucede en grado inminente. Las vivencias no son más vividas sino "vistas". Es decir, como señala Natorp, esto supone 'detener la corriente de vivencias', extraer de ella algunas vivencias para luego estudiarlas. La reflexión fenomenológica no aportaría nada nuevo a la comprensión del fenómeno, vuelve a caer en la objetivación de la vivencia. Ésta es para Heidegger la objeción más digna de atención que se le formula a la fenomenología. Ante esta objeción, aclara Heidegger, Husserl todavía no se manifiesta[177].

La fenomenología sería culpable, a ojos del neokantianismo de otras contradicciones. Aún aceptadas sus pretensiones de ser sólo descripción, eso no la excluye de utilizar el lenguaje. En el hecho, si la descripción utiliza conceptos, es ella transcripción, perífrasis [Umschreibung] de un algo en una generalidad, es en este sentido, como señala Natorp "subsumción"; más aún, si tal descripción supone una determinada constitución de conceptos [Begriffsbildung], ello supone también un proceso de "abstracción" y una teoría. Según esta objeción todo "aprehender-en-palabras" [In-Worte-Fassen] (Nicolai Hartmann) supone ya un proceso de generalización, de abstracción, un proceso lógico, en tanto que el concepto como tal es ya "el vehículo lógico de lo general."[178] Esta objeción no se dirige sólo a la fenomenología sino a cualquier intento de superar el ámbito de lo teórico. En la medida que siempre el lenguaje está involucrado, y con él todo el sistema de formación de conceptos y por tanto toda la lógica, es imposible un conocimiento que pretenda aprehender directamente

[176] Heidegger, M.; IdPhW, S. 100: "In der Reflexion sind wir theoretisch eingestellt."

[177] Heidegger, M.; IdPhW, S. 101: "(Husserl selbst hat sich bis jetzt dazu nicht geäußert.)."

[178] Hartmann, N.; Systematische Methode, en Logos III (1912) S. 137; cit. por Heidegger, M.; IdPhW, S. 101: "Der Begriff aber ist das logische Vehikel der Allgemeinheit."

las vivencias; el rodeo por lo teórico es inevitable: "Una aprehensión inmediata de las vivencias no existe."[179] Así, según esta posición, que podemos denominar la objeción del lenguaje, no sólo la fenomenología es una pretensión vana, sino cualquier intento que busque superar el ámbito de lo teórico. La búsqueda heideggeriana carece así de todo sentido.

j) La filosofía en tanto ciencia originaria: la fenomenología como génesis.

¿Cómo responde a esto Heidegger? "Intentaré en lo siguiente ... continuar desarrollando los problemas desde el suelo de la fenomenología."[180.181] Las críticas señaladas muestran que, tanto para la filosofía trascendental, como para la psicología empírica y el neohegelianismo, etc, permanece inadvertida la exigencia fundamental de la fenomenología; y sin esta comprensión radical de ella, toda crítica, no importa cuán aguda y significativa sea, es vana ("hinfällig"). Así, antes de hacerse cargo de las objeciones es necesario recuperar al menos la base fenomenológica desde donde se plantea el problema metodológico fundamental de la incorporación científica de la esfera de las vivencias. Esta base se encuentra, según Heidegger, en el llamado "principio de todos

[179] Heidegger, M.; IdPhW, S. 101: "Es gibt kein unmittelbares Erfassen der Erlebnisse."

[180] Heidegger, M.; IdPhW, S. 102: "Ich versuche im folgenden ... eine Weiterführung der Probleme auf dem Boden der Phänomenologie."

[181] Heidegger expone a continuación, a grandes rasgos, la posición de Natorp, en tanto que el problema de lo teórico ha llevado a tener que enfrentarse con esta solución. Ella es determinada en su momento más característico como "reconstrucción"; su crítica muestra una absolutización de lo lógico sobre lo psicológico que, en relación al problema, significa más bien desconocerlo:
"Bei dieser Verabsolutierung des Logischen kann Natorp die Dingvorstellung nur als rudimentäre Vorstufe echter logischer Gegenstandssetzung (in der Wissenschaft) sehen. Eine originäre Erlebnissphäre, wie die des Umwelterlebnisses, würde er, wenn überhaupt anerkennen, so nur wiederum als rohe Objektivierung. Seine systematische, panlogistische Grundorientierung verwehrt ihm jeden freien Zugang zur Erlebnissphäre, zum Bewußtsein. Dieses ist und bleibt für ihn wesentlich theoretisches Gegenstandsbewußtsein, und zwar aufgelöst in die Gesetzlichkeit der Konstituierung." [IdPhW, S. 108]. Para nosotros este aspecto polémico de la Lección puede ser de interés sólo en cuanto toca la posición husserliana.

los principios de la fenomenología", que *resume* así: "Todo lo que se nos brinda originariamente ... en la 'intuición' [hay que] tomarlo simplemente ... como se da."[182] La interpretación del joven filósofo de este principio no deja de ser relevante. Según Heidegger, si esta máxima se comprende como una regla teórica, la designación no sería congruente. "Pero, ya el hecho que Husserl hable de un principio de los principios, es decir, de algo que precede a todos los principios, en lo cual ninguna teoría puede hacernos errar, muestra que éste no es de naturaleza teórica."[183] Si bien Husserl no saca la conclusión que pretende Heidegger —y este último lo reconoce[184]—, tal interpretación alumbra una intención legítimamente fenomenológica. Heidegger ve en esta formulación una "actitud fundamental de la fenomenología" ["Grundhaltung der Phänomenologie"]: "Es la intención primordial de la vida auténtica en sí, la posición original del vivenciar y de la vida en cuanto tal, la simpatía vital absoluta, idéntica con el vivenciar mismo."[185] En este sentido tiene razón Heidegger al interpretar este principio fenomenológico *no* como (primer) principio lógico o como mera máxima metodológica. Lo que Husserl quiere expresar con él es una *nueva actitud del fenomenólogo*. Por eso, este principio de todo principio se torna absoluto sólo en cuanto vivimos en él; en cuanto esta actitud fenomenológica se torna "vida fenomenológica", es decir, se

[182] Heidegger, M.; IdPhW, S. 109: "Alles, was sich in der 'Intuition' originär ... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen ... als was es sich gibt." Cf. Husserl, E.; Ideen I, § 24, S. 52 (p. 58). La formulación husserliana completa de este principio de todos los principios es: "daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt."

[183] Heidegger, M.; IdPhW, S. 109: "Aber schon, daß Husserl von einem Prinzip der Prinzipien spricht, also von etwas, das allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann, zeigt, daß es nicht theoretischer Natur ist."

[184] Heidegger, M.; IdPhW, S. 110. Agrega: "... wenn auch Husserl darüber sich nicht ausspricht."

[185] Heidegger, M.; IdPhW, S. 110: "(Es ist) die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie."

transforma en "hábito original del fenomenólogo" [Urhabitus des Phänomenologen], y no mera actitud descriptiva mecánica, rutinaria.

Heidegger recupera también un sentido especial para el término **Strenge** —"lo estricto"— que aplica Husserl a la aspiración de la filosofía de convertirse en ciencia estricta: "Lo estricto de la cientificidad nacida en la fenomenología adquiere su sentido originario a partir de esta posición fundamental y no es comparable a la 'rigurosidad' de las ciencias derivadas, no originarias."[186] No se trata así, a ojos de Heidegger, de elevar las vivencias a una cierta forma de categorización científica —en este caso todo medio será teórico y las transformará en objetos—, se trata de sacar a luz un concepto de cientificidad que nazca, que brote de esta posición originaria misma, la fenomenología, y en tanto que tal, reciba la designación de "estricta". El problema de la cientificidad es así dado vuelta; no son las vivencias las que deben ser puestas en cuestión sino el origen del método científico. Por ello puede Heidegger afirmar respecto de la fenomenología: "De la posición fundamental fenomenológica resulta **para nuestro problema** una directriz decisiva: no construir un método desde arriba o desde afuera; no idearse a través de reflexiones dialécticas un nuevo camino teórico."[187] Al referirse a "nuestro problema" subraya que se trata de un desarrollo que no se encuentra en estos términos en Husserl, lo cual no significa para Heidegger que no pueda tratarse de un problema propiamente fenomenológico. A lo largo de esta Lección, Heidegger ha recalcado —algunas veces en forma más abierta que en otras— que una cosa es la fenomenología y otra el desarrollo que Husserl

[186] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 110: "Die **'Strenge'** der in der Phänomenologie erwachten Wissenschaftlichkeit gewinnt aus dieser Grundhaltung ihren originären Sinn und ist mit der 'Strenge' abgeleiteter, nichtursprünglicher Wissenschaften nicht vergleichbar."

[187] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 110: "**Für unser Problem** ergibt sich aus der phänomenologischen Grundhaltung eine entscheidenden Direktion: Nicht von außen und oben her eine Methode zu konstruieren, durch dialektische Überlegungen einen neuen theoretischen Weg auszuklügeln."

ha hecho de ella. En este sentido, podemos interpretar la afirmación: "Porque solamente la fenomenología puede probarse a sí misma y sólo a través de sí misma, toda toma de posición es un pecado contra su espíritu más propio. Y el **pecado mortal** sería la suposición que **ella misma es una posición.**"[188] Esta frase recuerda naturalmente el conocido lugar de **Sein und Zeit** donde el autor —en el contexto del agradecimiento a Husserl en cuanto fundador de la fenomenología y maestro suyo— pone por sobre el *ser real de la fenomenología como dirección filosófica* su **posibilidad**[189]. En una nota al margen en su ejemplar personal, Heidegger acota a qué se refiere con esto de ser dirección filosófica: "es decir, no es dirección filosófica trascendental del idealismo crítico kantiano."[190] Desde el contexto de la evolución de su pensamiento es claro el sentido polémico de ella contra la supuesta 'caída' de Husserl en una solución trascendental para la fenomenología.

Ahora bien, desde el suelo de las vivencias recuperado por la fenomenología, en su principio de todo principio, es posible hacerse cargo de las objeciones interpuestas a ella por otras corrientes filosóficas —i.e. objeciones externas a ella misma—. Estas se sintetizaban, recordemos, en a) aquella que objetaba que la descripción de una vivencia significara detener el flujo vivencial, por tanto la convertía en "vivencia vista", y no ya más "vivencia vivida"; b) y aquella que señala que cualquier "aprehender-en-palabras" implicaba un proceso de subsumsión, de generalización, en último término un proceso de abstracción, lo que necesariamente señala la imposibilidad de una aprehensión

[188] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 110: "Weil die Phänomenologie allein sich selbst und nur durch sich selbst sich bewähren kann, ist jede Standpunktnahme eine Sünde wider ihren eigensten Geist. Und die Todsünde wäre die Meinung, **sie selbst sei ein Standpunkt.**"

[189] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 7 C, S. 38; el mismo lugar es citado posteriormente por Heidegger como una adición en 1969 al texto de 1963: **"Mein Weg in die Phänomenologie"**, en: Zur Sache des Denkens, S. 90.

[190] Heidegger, M.; **SZ**, nota c al § 7 C. (S. 38) en S. 440: "d.h. nicht transzendental-philosophische Richtung des kritischen Kantischen Idealismus."

inmediata de las vivencias. La respuesta del joven Heidegger, en apariencia simple, es, sin embargo, de la mayor complejidad. En un primer momento pareciera dejar la primera objeción sin contestar. El hecho de afirmar que Husserl no se ha pronunciado todavía al respecto, después de haberla calificado como la objeción científicamente más notable, deja la impresión que en ella ve una dificultad todavía no resuelta por la fenomenología. Lo que hace, sin embargo, es considerarla como una derivación de una objeción más "primitiva" y por tanto "de mayor peligro", como es, según su opinión, la objeción del lenguaje. Esta, más que ser respondida, es analizada no en sus implicancias sino en su origen. "Esta objeción se basa en la opinión que todo lenguaje sería ya en sí objetivizante, es decir que, viviendo en una significación, habría que eo ipso interpretar lo significado como aludido teóricamente; la repleción de significación sin más sólo daría el objeto."[191] Esto es considerado por Heidegger como un "prejuicio no fundado" [unbewiesenes Vorurteil], en cuya base se encuentra la tesis que cualquier generalización de significación, o su carácter de generalidad es idéntico con el carácter de los conceptos genéricos [Gattungsbegriffe], los cuales sí son teórico-conceptuales, es decir, "sólo existiría generalidad genérica y toda significación de palabras sólo contendría tales generalidades."[192] Este es, en esencia, el *prejuicio teórico* [theoretisches Vorurteil].

Al igual que Husserl, Heidegger descubre el motivo de este prejuicio en el desconocimiento del acto fundamental de la fenomenología, el ver fenomenológico [phänomenologisches Sehen], la intuición fenomenológica [phänomenologische Intuition], a la que

[191] Heidegger, M.; IdPhW, S. 111: "Diesem Einwand liegt die Meinung zugrunde, alle Sprache sei an sich schon objektivierend, d. h. man müsse, in einer Bedeutung lebend, eo ipso das Bedeutete als theoretisch Gemeintes auffassen, die Bedeutungserfüllung sei ohne weiteres nur gegenstandgebend."

[192] Heidegger, M.; IdPhW, S. 111: "... es gäbe überhaupt nur theoretische Gattungsallgemeinheit und alle Wortbedeutung enthalte nur solche."

se identifica con el mero describir [beschreiben][193]. La descripción sólo puede brotar de una intuición, lo que no significa que ambas tengan el mismo carácter. Sin embargo, la misma objeción se plantea en términos más radicales. "La intuición fenomenológica es, entonces, un ver que se sitúa en frente de lo contemplado, que está (literalmenta) fuera de ello."[194] Es decir, ¿no se produce en el hecho un paso teórico, con todas las consecuencias de mediatez que ello supone, entre lo dado a la intuición fenomenológica y su descripción? Más aún, continúa Heidegger, si acaso el investigar fenomenológico es un "comportamiento respecto de algo" ["Verhalten zu etwas"], "entonces, ello conlleva una ineludible objetivación, un momento de teorización prácticamente no eliminable."[195] Así, pareciera que la objeción no puede ser respondida desde el suelo de la fenomenología: ella también caería bajo la crítica a lo teórico.

Heidegger, sin embargo, da un paso de extraordinaria importancia en vistas a recuperar un ámbito originario para la fenomenología. Más que una solución, Heidegger propone un Gedankenweg, un camino de interpretación a seguir. No es ésta una solución acabada a los problemas planteados sino un abrir nuevas vías a la investigación. Así, para evitar la confusión [Verwirrung], el enmarañamiento que trae el intentar dar cuenta de la fenomenología desde un punto de vista externo a ella, Heidegger propone retomar la investigación fenomenológica del proceso de teorización, centrándose en el carácter de "algo" [das Etwas], que aparecía al análisis como la culminación del proceso de teorización, de desvivenciación, lo más lejos de la experiencia de mundo circundante, "la esfera donde la respiración se vuelve imposible, donde

[193] Cf. Husserl, E.; Ideen I, § 3, S. 15 (p. 21). Heidegger todavía no expone lo que para él pueda ser esta intuición fenomenológica.

[194] Heidegger, M.; IdPhW, S. 111: "Ist denn die phänomenologische Intuition ein Sehen, das dem zu Sehenden gegenübersteht, (bildlich) außerhalb seiner steht?"

[195] Heidegger, M.; IdPhW, S. 112: "dann liegt darin die unentrinnbare Vergegenständlichung, ein schlechterdings nicht zu beseitigendes Moment der Theoretisierung."

no se puede vivir."[196.197] Ahora bien, podemos descubrir que hay algo más junto al proceso de desvivenciación que llevaba, de la experiencia del mundo circundante hasta la esfera más abstracta, las cosas bajo el aspecto de ser "algo" —en el caso del púlpito, por ejemplo, considerar que éste era marrón, que el marrón es un color, al color como verdadero dato de la sensación, considerar la sensación, no bajo su aspecto de proceso psíquico sino bajo el de proceso físico, luego considerar éste como oscilaciones de partículas, y éstas regidas por leyes y, finalmente, considerar estos elementos como "algo". Este "algo" es, entonces, literalmente sólo alcanzable como la culminación del proceso; está al final de él, y éste es un proceso progresivo, que avanza paso por paso hasta llegar a este "algo" vacío, desvivenciado absolutamente. Como característica esencial de *este proceso escalonado de desvitalización de la vivencia del mundo circundante* aparece que cada paso de desvitalización no tiene el fundamento, la motivación de cada uno de sus juicios en sí mismo; siempre está referido a un juicio anterior. Pero, ¿se reduce el fenómeno del "algo" a esta descripción?

Podemos constatar que a esta *'columna ascendente de desvitalización'* se le puede hacer siempre, es decir, en cada uno de sus niveles de desvitalización, la pregunta *¿es (ese 'X') acaso "algo"?*; lo cual significa que, no sólo cabe hacer la misma pregunta en cada nivel, sino que en cada uno de ellos esta es una pregunta con sentido. "Se puede poner de manifiesto que, en cada escalón se encuentra incita en su sentido mismo la posibilidad de considerarlo teóricamente como mero algo."[198] "Algo" no se reduce, por tanto, a ser el resultado, la culminación de un proceso; hay un "algo", resultado de un proceso de teorización

[196] Heidegger, M.; IdPhW, S. 112: "die Sphäre, wo einem der Atem ausgeht und man nicht leben kann."

[197] Cf. supra p. 230 ss.

[198] Heidegger, M.; IdPhW, S. 113/14: "Es läßt sich zur Evidenz bringen, in jeder Stufe liegt ihrem Sinn nach die Möglichkeit, als bloßes Etwas theoretisch meinbar zu sein."

que es independiente del proceso de escalonado de desvitalización de la vivencia. Este es un fenómeno que ocurre paralelo al proceso de desvivenciación. Heidegger resume la evidencia que proporciona esta situación esencial: "1) La fundamentación [Motivation] de una teorización formal debe ser cualitativamente distinta; por tanto: 2) Ella no pertenece al proceso de desvivenciación en grados específicos; por tanto: 3) La teorización formal no es, entonces, la cima, el punto culminante del proceso de desvivenciación."[199]

De esto resulta la posibilidad de constituir, *junto* a la 'columna ascendente de desvitalización', una cierta 'columna paralela' de características distintas, que podemos puntualizar:

1) surge de la pregunta ¿es 'X' "algo"? —el púlpito es "algo", el marrón es "algo", la vivencia es "algo", el mundo circundante es "algo", lo verdadero, lo valioso, etc. es "algo". "Todo vivenciable es en sí un 'algo' posible, independientemente de su genuino carácter de mundo[200].

2) Este segundo proceso, paralelo a la columna formada por el proceso escalonado de desvitalización de la vivencia del mundo circundante, se diferencia de éste en que no tiene la estructura escalonada de fundamentación. Por tanto, "cualquier escalón tiene en sí la posibilidad de ser considerado formalmente."[201] No forma, así, una segunda columna propiamente hablando.

3) El "algo" que se desprende de este segundo proceso de teorización no es la abstracción total, vacía, lo indiferenciado absoluto; sino por el contrario, el sentido de este "algo" es justamente "lo vivenciable en sí" [Erlebbares überhaupt]. Este "algo" no implica, como el anterior, "la interrupción absoluta de

[199] Heidegger, M.; IdPhW, S. 114: "1) Die Motivation für formale Theoretisierung muß eine qualitativ andere sein; und damit: 2) Sie gehört nicht in den Schrittzusammenhang der spezifischen Entlebungsstufen; und damit: 3) Die formale Theoretisierung ist dann auch nicht die Spitze, der höchste Punkt im Entlebungsprozeß."

[200] Heidegger, M.; IdPhW, S. 115: "Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas, unangesehen seines genuinen Weltcharakters."

[201] Heidegger, M.; IdPhW, S. 114: "Jede Stufe hat in sich die Möglichkeit, formaliter gesehen zu werden."

las relaciones vitales, no es la distensión que produce la desvivenciación, ni tampoco la fijación teórica, el acallar de algo vivenciable. Es más bien el índice de la más alta potencialidad de la vida"[202].

4) Porque el sentido de este "algo" "yace en la propia plenitud de la vida; significa precisamente que este 'algo' todavía no ha conformado una caracterización genuina, que corresponda a su estar en el mundo [welthafte]". En este sentido dice Heidegger de este "algo": "Es él **'no-todavía'**, es decir, lo que todavía no ha irrumpido a una vida genuina, es lo esencialmente **pre-mundano**."[203]

5) Por último, Heidegger caracteriza este "algo" pre-mundano como poseyendo una dirección, una *Intentio originaria:* "justamente en el sentido del 'algo' en cuanto vivenciable se encuentra el momento del 'hacia', del 'en dirección a', del 'adentro de un (determinado) mundo' -, precisamente en su inagotado impulso vital."[204]

El "algo" premundano resultante de este segundo momento de teorización hay que distinguirlo absolutamente de aquél, fruto del proceso de abstracción desvivenciadora. Desde este "algo" pre-mundano surge la posibilidad del "algo" que "debe ser considerado como momento esencial de la vida en y para sí; que se encuentra en una estrecha relación con el carácter de acon-

[202] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 115: "Es besagt nicht absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges, keine Entspannung des Entlebens, keine theoretische Fest- und Kaltgestelltheit eines Erlebbaren. Es ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens."

[203] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 115: "... ruht im vollen Leben selbst und besagt gerade, daß dieses noch keine genuine, welthafte Charakterisierung ausgeprägt hat, ... Es ist das 'Noch-nicht', d. h. noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene, es ist das wesenhaft Vorweltliche."

[204] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 115: "Dabei liegt aber doch in dem Sinn des Etwas als dem Erlebbaren das Moment des 'Auf zu', der 'Richtung auf', des 'In eine (bestimmte) Welt hinein' – und zwar in seiner ungeschwächten Lebensschwungkraft."

tecimiento de las vivencias en cuanto tal."[205] La diferencia entre el "algo" absolutamente desvivenciado, cumbre del proceso de abstracción y el "algo" pre-mundano no es, entonces, meramente formal o de grado; tampoco podemos afirmar que el segundo sea la condición de posibilidad del primero, pues también eso equivale a considerar ambas esferas en el mismo nivel. Si hay aquí una relación de *a priori*, tampoco es éste un a priori lógico. "A partir de este algo vital premundano recién se fundamenta el algo de la cognitividad objetivo en su modo formal."[206]

Tampoco el teorizar que accede al ámbito pre-mundano es comparable al teorizar objetivante. El proceso de teorización característico de este primer "algo" no es, por tanto, una consideración psicológico-genética, un momento derivado del fenómeno original de la vivencia vivida circunmundante. "Visto así, es decir, partiendo de lo premundano, comprendido desde la vida en y para sí, lo formalmente objetivo ha dejado de ser re-tomar [Rück-griff], , es ya a-prehender [Be-griff]."[207] Este proceso de teorización originario, apenas insinuado aquí, es denominado por el joven Heidegger *"Intuición hermenéutica"*. A ella, anota, le corresponderá asumir la aclaración posterior de conceptos fenomenológicos originarios, como "**re-tomar** (fundamentación), **pre-cepción** (tendencia), **a-prehensión** (objeto). Pre-cepciones y re-tomas ('vista')."[208] La esfera del lenguaje aparece entonces sólo mediatamente en su función objetivizante, abstractiva. "La

[205] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 116: "... als ... ein Wesensmoment des Lebens an und für sich zu sehen, das in einem engen Zusammenhang steht mit dem Ereignischarakter der Erlebnisse als solcher."

[206] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 116."Aus diesem vorweltlichen Lebensetwas motiviert sich erst das formale gegenständliche **Etwas der Erkennbarkeit.**"

[207] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 116: "So gesehen, d.h. vom Vorweltlichen aus, aus dem Leben an und für sich heraus verstanden, ist das formal Gegenständliche schon nicht mehr **Rück-griff**, sondern bereits Be-griff."

[208] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 116: "**Rückgriff** (Motivation), **Vorgriff** (Tendenz), **Begriff** (Objekt). Vor-, Rückgriffe ("Sicht")." Cf. Heidegger, M.; **SZ**, S. 150.

generalidad del significado de las palabras indica ante todo algo originario: la mundicidad de la vivencia vivida."[209]

Así, al final de la Lección —que antes que Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem más bien debiera llevar por título "La filosofía en tanto ciencia originaria: la fenomenología como génesis"—, Heidegger abre una vía de acceso al fenómeno originario de lo dado en la vivencia vivida circunmundante. De aquí se desprende un camino de investigación que lo lleva, por ejemplo, a sostener en esta época una posición frente al problema de la división de las ciencias a partir de la esencia de la Universidad[210]. Más interesante para nuestro trabajo es el hecho que esta investigación ha demostrado la necesidad de fundar las aspiraciones de la fenomenología de corte husserliano, no en paso hacia una conciencia trascendental absoluta, sino en un suelo más originario. Esta posibilidad, como sabemos, será desarrollada por Heidegger bajo el título: ***hermenéutica de la facticidad.***

---

[209] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 117: "Allgemeinheit der Wortbedeutungen besagt primär etwas Originäres: Welthaftigkeit des erlebten Erlebens."

[210] Cf. Heidegger, M.; **Wesen der Universität**, S. 207. El siguiente texto señala un modo muy interesante de concreción de estas reflexiones: "Es gibt nun zwei Grundtypen dieser Modifikation der erlebenden zur theoretischen Einstellung.
I. Typus: Maximum der Theoretisierung. Größtmögliche Austilgung der Situation.
II. Typus: Minimum der Theoretisierung. Größtmögliche Erhaltung der Situation.
Zum I. Typ: Naturwissenschaftliche Betrachtung: Die Naturerlebtheiten werden nicht nur vom Situations-Ich gelöst, sondern weiter theoretisiert. Die Stufen sind: biologische Beschreibung — physikalisch-mathematische Theorie (z. B. Farben — Ätherschwingungen). Prozeß der Entfernung von dem qualitativ gegebenen Rubin. Gipfel: mathematische Naturwissenschaft. Mechanik, abstrakte Elektrodynamik usw.
Zum II. Typ: Kunstgeschichtliche Betrachtung: Auch dem Kunsthistoriker stehen Gegenstände gegenüber. Aber sie tragen noch die Patina des Durchgangs durch das historische Ich an sich. Das Kunstwerk ist als Kunstwerk gegeben, der Erlebnischarakter ist festgehalten."

§ 8. Ontología. Hermenéutica de la facticidad.

La reciente publicación de algunas de las Lecciones que Heidegger sostiene en el período previo a **Sein und Zeit** ha arrojado nueva luz sobre el carácter de esta obra que, sin duda, se encuentra entre las más significativas de nuestra época. Ésta no aparece como *una* investigación, llevada a cabo desde *una* perspectiva determinada —"la pregunta por el sentido del 'ser'"—, sino más bien como una recopilación de investigaciones *nacidas desde el suelo de la fenomenología husserliana,* teniendo muchas de ellas como motivación principal el problema metodológico. La pregunta por el sentido del "ser" sería más bien el hilo conductor que permite posteriormente enlazar de un modo inédito las diversas investigaciones en un todo coherente. **Sein und Zeit** sería, entonces, más que *una* investigación, una *recopilación* de ellas[1]. Esta interpretación le devuelve su carácter de Weg, de Denkweg y le quita la traza de sistema a la obra; lo que naturalmente no redunda en prejuicio del carácter sistemático de su presentación.

El tema de la hermenéutica de la facticidad es, en este sentido, un caso ejemplar. En **Sein und Zeit** el análisis de la facticidad del Dasein —la analítica existencial del Dasein en su cotidianidad— es el modo de acceso privilegiado, no el único, a la pregunta por el ser. No tiene en esta obra la intención de ser un análisis completo; más aún, Heidegger declara explícitamente su carácter "provisional"[2]. Así, la hermenéutica de la facticidad es el horizonte desde el cual se busca ganar una interpretación más originaria del ser, aunque expresamente su título no aparezca utilizado por Heidegger en **Sein und Zeit**. De hecho, la única

---

[1] En principio esto no constituye una novedad. Heidegger mismo no escondió nunca el carácter de esta obra. Cf. Heidegger, M.; **Mein Weg in der Phänomenologie**, S. 87/8. Sin embargo, recién ahora se puede constatar el origen diverso de las distintas doctrinas en el texto. Lo que era mera especulación se puede demostrar ahora paso por paso.

[2] Heidegger, M.; **SZ**, § 5, S. 17.

referencia textual al término está en la nota de la página 72, donde —en concordancia con lo dicho más arriba— Heidegger retrotrae los análisis del mundo circundante y, en general, la "hermenéutica de la facticidad" a las Lecciones dictadas desde el semestre de invierno de 1919/1920[3]; es decir, al período del que nos hemos ocupado más arriba.

Al fin de la Lección **Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem** quedó en evidencia que Heidegger, más que retomar pasivamente el método fenomenológico husserliano, exige de él un momento de fundamentación que no ve resuelto en el intento de Husserl de fundarlo en el paso hacia una conciencia absoluta, trascendental. En esa Lección Heidegger intentaba rescatar el *principio de la fenomenología*, llegando así a abrir una vía de investigación de un suelo más originario, la vivencia vivida circunmundante. Como fenomenólogo no busca ser Heidegger un "arqueólogo de la conciencia" [Luis Flores] sino más bien *pastor de las vivencias*. Lo que en 1919 aparece como una intención, como una necesidad de fundamentación resultado de un agudo análisis, en 1923 es expuesto como una respuesta positiva, una alternativa para la fenomenología trascendental.

El bosquejo del inicio de esta propuesta heideggeriana se encuentra en la obra **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**[4], que recoge la última Lección dictada por Heidegger como Privatdozent en la Universidad de Freiburg, en el SS 1923; en el semestre de invierno debía asumir como profesor extraordinario la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Marburg. Con ella termina el período de intenso acercamiento entre Heidegger y su maestro, Husserl. Desde el suelo alcanzado a través de esta relación, por primera vez Heidegger está en condiciones de sustentar una propuesta positiva —no sólo mostrar la necesidad de ella— como

[3] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 16, S. 72 nota.

[4] Cf. Heidegger, M.; **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**, (G.A. Bd. 63), en adelante **HdF**.

complemento a la fenomenología husserliana. Por primera vez, entonces, está Heidegger en condiciones de *criticar abiertamente* el proyecto husserliano. Por cierto, a pesar de la importancia del examen del origen de este fundamental tema de la facticidad[5] —que se desprende justamente del modelo genealógico de nuestra investigación—, detenerse en él supera el marco del presente trabajo. Así, siguiendo nuestra tesis cardinal, centraremos nuestra atención preferentemente en el aspecto crítico que contiene esta toma de posición de Heidegger que, subrayemos, por primera vez contiene una consideración negativa de la fenomenología husserliana.

Käte Bröcker-Oltmanns, editora de esta Lección, recoge una anécdota que apoya nuestra tesis sobre el suelo donde brotan estas investigaciones y deja traslucir la intuición que en ese momento guía a Heidegger respecto de la relación de la hermenéutica de la facticidad y la ontología. Si bien la Lección lleva por título 'Ontología', éste responde más a un accidente que a la intención de su autor. Originalmente Heidegger tenía previsto leer su Vorlesung sobre 'Lógica', entendiendo por ello "una introducción sistemática a interpretaciones de textos filosóficos"[6] —como en el caso de la Lección **Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung** de 1921/22 (p. 183). Sin embargo, como un profesor ordinario también quería dictar una Lección sobre lógica; sencillamente habría dicho: "Na, dann 'Ontologie'." Pero, ya en la primera sesión se ocupa de definir el sentido del concepto de "ontología" empleado, estableciendo el verdadero tema de la Lección, la hermenéutica de la facticidad.

Justamente en esta primera sesión, exponiendo las diferentes

[5] El autor de este trabajo espera en una no lejana oportunidad poder dedicar un trabajo al tema de la cotidianidad y su origen en la hermenéutica de la facticidad.

[6] Heidegger, M.; **HdF**, S. 113: "'systematische' Einführung zu Interpretationen philosophischer Texte".

concepción del mundo no es tarea inmanente de la filosofía, ella es más bien el *límite* de una filosofía que quiera ser científica.

La tercera posibilidad es meramente formal. Su enunciación es más bien exigencia del método que busca analizar todas las posibilidades y con ello lograr "Exaktheit" [exactitud] y "Vollständigkeit" [totalidad]; una exigencia típicamente kantiana[18]. Es la que postula que entre concepción del mundo y filosofía no se encuentra *ninguna* relación. Frente a tal posibilidad, a ojos de Heidegger, no es ni siquiera necesario argumentar pues la historia de la filosofía misma muestra una relación: que sean idénticas o absolutamente diferentes, o que de algún modo se superpongan, pero siempre se ha reconocido una relación. Lo contrario sería suponer un concepto de filosofía que no integrara en absoluto las preguntas últimas del hombre, precisamente aquellas que le dan vida.

El siguiente paso en la argumentación heideggeriana nos demuestra no sólo su independencia como joven docente al enfrentar el tema propuesto sin recurrir a los esquemas de exposición que se encontraban a su alcance —Husserl, Dilthey, Jaspers, Scheler, etc., por mencionar sólo a los autores que en ese momento se encontraban más cerca de su posición—, sino también él es signo de esfuerzo inmenso de formulación de una revolucionaria intuición. En vez de quedarse en el desarrollo tradicional de la relación entre concepción del mundo y filosofía, propone un giro absolutamente inesperado. A la base de esta relación pone al descubierto una *paradoja*. De las tres tomas de posición posibles ante el problema, la filosofía de su época ha optado ya por la segunda como la única 'científicamente' aceptable; pero, justamente el intentar excluir una concepción del mundo del ámbito científico de la filosofía no hace que aquella desaparezca sino que

[18] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 11: "Die Exaktheit und Vollständigkeit der Methode fordert aber, daß wir zuvor noch eine formale Frage erwägen, ob denn mit den beiden besprochenen Problemformulierungen alle Möglichkeiten einer Auffassung des Themas in der Tat erschöpft sind."

se traslada su esfera de influencia a la persona del filósofo, a su esfera subjetiva, privada. En esta paradoja descubre Heidegger el núcleo problemático que anda buscando: "Hablamos, entonces, de una paradoja, que adquiere una justificación aparente en cuanto consideración formal metódica; que sino entonces sólo tiene la ventaja [preeminencia] cuestionable de llevar a una catástrofe a todas las filosofías (hasta ahora) habidas. *Esta paradoja es, sin embargo, nuestro auténtico problema.*"[19]

Lo que esta paradoja deja al descubierto es la insuficiencia del planteamiento de la relación entre concepción del mundo y filosofía según los términos anteriores. Con el reconocimiento de esta paradoja, con su aceptación como tal, se abre una nueva posibilidad: aquella que pregunta por *la esencia misma de la concepción del mundo*, no como parte o como límite de la filosofía, sino respecto de sí misma. La pregunta es por *la esencia de la concepción del mundo*. Y si bien esta investigación se hace con los instrumentos metodológicos de la filosofía, su fin no es buscar la relación de aquella con ésta. Más aún, según la exposición de Heidegger, la pregunta por la esencia de la concepción del mundo supone la pregunta por el concepto de filosofía involucrado, la pregunta por la esencia de la filosofía. "La concepción del mundo se transformará en el **problema de la filosofía** en un sentido totalmente nuevo. Pero el núcleo del problema yace en ella misma —pues, ella misma [la filosofía] es problema. La pregunta cardinal se dirige a la esencia, al concepto de filosofía."[20]

Heidegger abandona así los términos en que se había enunciado

[19] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 12: "Wir reden also von einer Paradoxie, die als formal-methodische Erwägung eine scheinbare Berechtigung, sonst aber nur den fragwürdigen Vorrang hat, zur Katastrophe aller (bisherigen) Philosophie zu führen. Diese Paradoxie aber ist unser echtes Problem."

[20] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 12: "Die Weltanschauung wird zum **Problem der Philosophie** in einem ganz neuen Sinne. Aber der Kern des Problems liegt in dieser selbst - sie selbst ist ja Problem. Die Kardinalfrage geht auf das Wesen, den Begriff der Philosophie."

hasta ese momento la cuestión de la relación entre filosofía y concepción del mundo. No critica, en principio, una posición ingenua o la posición que sustenta la filosofía del valor. Tampoco pareciera tener en consideración la posición sustentada por Husserl, aún cuando éste había tratado críticamente el tema de la concepción del mundo y su intención de convertirse en ciencia filosófica. Heidegger no opone a la intención de una cosmovisión o de una filosofía de la cosmovisión el proyecto de otra *filosofía*. No intenta *polemizar* ni *refutar* una posición 'equivocada'. Antes bien, se insinúa aquí una vía metodológica que busca comprender la lógica interna que ha llevado a postular las cosas en esos términos. Así, el *preguntar* por la relación que se plantea entre concepción del mundo y filosofía, el descubrir la *insuficiencia* de esta formulación es la puerta de acceso a un modo más radical de poner la cuestión. Ya aquí encontramos los primeros vestigios de lo que será posteriormente un elemento esencial del método heideggeriano: su carácter fundamental, su búsqueda del fundamento [Grund].

El texto citado más arriba, empero, supone un nuevo quiebre en la lógica de la exposición. No aparece claro que el poner el tema de la concepción del mundo en los términos de la búsqueda de su esencia suponga inmediatamente la pregunta por la esencia de la filosofía. Pero, al no poseer el acceso asegurado a la esencia de la concepción del mundo —*o de cualquier otro fenómeno*—, la pregunta por la esencia se vuelve contra las pretensiones de la filosofía de querer resolverla. No es que todo el tema de la relación entre filosofía y concepción del mundo adquiera un nuevo carácter; que por adquirir una parte de la ecuación de la relación un status determinado, inmediatamente la otra parte haya de ser traspuesta a ese nivel. Más bien, la pregunta por la concepción del mundo, al hacerse esencial, es decir, al poner en cuestión la posibilidad de un acceso legítimo al horizonte de experiencia de lo humano, deja al descubierto la insuficiencia de la misma idea de la filosofía. El tema de la concepción del mundo ocupa así el mismo papel introductor que la pregunta por la

posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la Crítica de la razón pura; él es el camino de acceso, mas no el hilo conductor de las investigaciones, él permite acceder a la pregunta fundamental por la esencia de la filosofía misma. De este modo, el tema de la concepción del mundo queda "superado" —en el sentido hegeliano del concepto— en esta investigación[21]. Heidegger formula así la cuestión: "La pregunta cardinal se dirige a la esencia, al concepto de la filosofía. El tema está formulado, sin embargo, de la siguiente manera: 'La idea de la filosofía..', y con mayor precisión: 'La idea de la filosofía en cuanto protociencia'."[22]

b) La idea de la filosofía y la circularidad.

El anterior será el título de la Primera Parte de la Lección. Heidegger pone en claro su intención desde un comienzo denominando el primer capítulo "La búsqueda de una vía metódica."[23] Aquí se trata de asegurar el acceso metodológico al fenómeno originario de la filosofía.

Un primer acercamiento lo encuentra a través de la noción prefilosófica de "idea" —no por medio del "concepto", cargado de múltiples significaciones a lo largo de la historia de la filosofía. Para el sentido pre-filosófico, "idea" significa tanto como "representación oscura" [dunkle Vorstellung]. Esta comprensión es conservada en el concepto de "idea" como un cierto "momento

---

[21] Heidegger formulará en esta época el tema de la relación de la filosofía con la concepción del mundo en diversas ocasiones. Una presentación mucho más esquemática encontramos, por ejemplo, en: Heidegger, M.; **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung** (1921/22), SS. 43 - 45.

[22] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 12: "Die Kardinalfrage geht auf das Wesen, den Begriff der Philosophie. Das Thema ist aber formuliert: 'Die Idee der Philosophie ...', und näherhin: 'Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft'."

[23] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 13: "Suche eines methodischen Weges".

negativo."[24] La idea no entrega a su objeto en una adecuación perfecta, completa. Hay, por tanto, una "determinada indeterminabilidad del objeto de la idea."[25] Sin embargo, la idea, considerada en sí misma, es "determinable definitivamente, ella misma no deja nada abierto en su significado, ella es una **determinabilidad determinable** definitivamente."[26] Así, Heidegger encuentra en esta polaridad, en esta tensión al interior del concepto "idea" ("determinabilidad determinable de la idea - determinada indeterminabilidad del objeto de la idea"[27]), la posibilidad de la pregunta por el ámbito propio de la filosofía[28].

Si la pregunta es, entonces, por la "idea de la filosofía en tanto que proto-ciencia", esto significa preguntarse por los momentos esenciales de determinabilidad de la idea de filosofía, y con ello por aquellos momentos de indeterminabilidad de su objeto[29]. Ahora bien, ¿qué vía metodológica se haya a disposición para asegurar científicamente el acceso a los momentos de determinabilidad de la idea de la filosofía? Heidegger propone una paradójica suposición, que conlleva múltiples consecuencias: "La idea de la filosofía debe haber sido elaborada científicamente ya de cierto modo para que ella misma determine."[30]

---

[24] Heidegger, M.; IdPhW, S. 13: "Der Begriff 'Idee'schließt in sich ein gewisses **negatives** Moment."

[25] Heidegger, M.; IdPhW, S. 14: "... bestimmte Unbestimmtheit des Ideegegenstandes."

[26] Heidegger, M.; IdPhW, S. 14: "sie selbst ist endgültig bestimmbar, sie selbst läßt in ihrem Sinn nichts offen, sie ist eine endgültig **bestimmbare Bestimmtheit**."

[27] Heidegger, M.; IdPhW, S. 14: "Bestimmbare Bestimmtheit der Idee - bestimmte Unbestimmtheit des Ideegegenstandes".

[28] El concepto de "Bestimmtheit" tiene singular importancia instrumental en esta época de origen de su toma de posición, que culmina en **Sein und Zeit**. Cf. por ejemplo, Heidegger, M.; **Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"**, S. 29 ("'Existenz' ist eine Bestimmtheit von etwas"), etc.

[29] Heidegger, M.; IdPhW, S. 15: "Wie gewinnen wir die bestimmbaren wesentlichen Bestimmungsmomente dieser Idee und damit die Bestimmtheit der Unbestimmtheit des Gegenstandes?"

[30] Heidegger, M.; IdPhW, S. 15: "Die Idee der Philosophie muß in gewisser Weise bereits wissenschaftlich erarbeitet sein, um sie selbst zu bestimmen."

Heidegger introduce así, por primera vez, la noción de la *circularidad* [Zirkelhaftigkeit]. Las características de esta primera presentación, que debido al estadio incipiente de su análisis resulta más bien imprecisa[31], las podemos resumir en los siguientes puntos: 1) El círculo 'aparece'; más que ser postulado, nos encontramos con él; el círculo está "ahí"; no es introducido como "concepto". 2) El círculo no se presenta en el ámbito "científico" de la filosofía. 3) El ámbito donde aparece es caracterizado como un "ámbito originario". 4) El método para acceder a él debe ser un método científico original, "protocientífico". 5) El círculo se convierte en señal distintiva de este ámbito original, fundante. 6) Heidegger utiliza en este estadio incipiente la expresión "aufweisen lassen" (dejar ver, exhibir) para caracterizar el modo de comprobación de este método[32].

Detengámonos en la clarificación de estos puntos. Heidegger refiere aquí la circularidad, no a la filosofía, sino a la *idea* de ella, a los momentos determinables de esta idea —en otras palabras, no se refiere a su objeto, a los momentos de indeterminabilidad en ella. Los momentos de determinabilidad, si son *previamente* determinables, exigen que lo sean de modo científico. El ámbito de esta cientificidad será así, no el de la filosofía

---

[31] Cf. Heidegger, M.; **Unterwegs zur Sprache. "Aus einem Gespräch von der Sprache"**, S. 91: "Nachschriften sind freilich trübe Quellen; überdies war die Vorlesung sehr unvollkommen. Indes regte sich darin der Versuch, einen Weg zu gehen, von dem ich nicht wußte, wohin er führen werde. Nur seine nächsten Ausblicke waren mir bekannt, weil sie mich unablässig lockten, wenngleich sich der Gesichtskreis öfters verschob und verdunkelte."

[32] Se podría intentar generalizar la crítica de Márquez a la ambigüedad del "sehen lassen" en **Sein und Zeit** —en tanto que el concepto admite dos interpretaciones; en un sentido pasivo: "dejar ver", en el sentido más activo: "hacer ver"—, a todas las expresiones en que Heidegger involucra el verbo "lassen", como en nuestro caso "aufweisen lassen". (Cf. Márquez, R.; **Martin Heidegger: Una teoría de la experiencia**. Especialmente pp. 37 - 47). Allí Márquez demuestra que la anfibología que se encuentra a la base de este verbo atraviesa como hilo conductor toda la obra heideggeriana: Sehen lassen - Freiheit als Seinlassen von Seienden - Gelassenheit. Siguiendo esta tesis, tal ambigüedad se encontraría ya en los inicios de la reflexión heideggeriana más propia.

misma como ciencia, sino un ámbito de cientificidad originario, fundante, un ámbito de 'proto-cientificidad'. Heidegger denomina a este fenómeno "la circularidad de la idea de la protociencia."[33]

Esta circularidad surge de una exigencia al interior de la filosofía misma: si ella, en tanto que ciencia, exige poder dar cuenta del ámbito de objetos de otras ciencias, ella misma debe poder dar cuenta de su propio ámbito de objetos, de su origen. "La idea de la filosofía en cuanto protociencia puede y debe, a su vez, ser encontrada y determinada científicamente, particularmente cuando se trata de hacer visible el origen y ramificación del campo temático de esta ciencia. Ella debe dejarse mostrar científicamente a sí misma y, en tanto protocientífica, sólo mediante un método protocientífico."[34]

La circularidad se convierte en característica distintiva de este método protocientífico: "La circularidad del presuponerse, del fundarse a sí mismo —inmanente a la idea de una protociencia— no es una dificultad artificial e ingeniosamente ideada, sino desde ya la expresión de una característica esencial de la filosofía y del modo esencial de su método, es decir, éste debe posibilitar la superación de esta circularidad, que aparece como infranqueable, superación que se efectúa en tanto que la circularidad pasa a ser comprendida como necesaria y expresión inmediata de las leyes internas de ella [la filosofía]."[35] En adelante, Heidegger se

[33] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 15: "Die Zirkelhaftigkeit der Idee der Urwissenschaft".

[34] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 15: "Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft kann und darf, sofern sie gerade Ursprung und Auszweigung des Problembereiches dieser Wissenschaft sichtbar machen soll, selbst wiederum nur wissenschaftlich gefunden und bestimmt werden. Sie muß sich selbst wissenschaftlich aufweisen lassen und als urwissenschaftliche wiederum nur in urwissenschaftlicher Methode."

[35] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 16: "Die in der Idee einer Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst Begründens, ... ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit, sondern bereits schon die Ausprägung eines Wesenscharakteristikums der Philosophie und der Wesensartung ihrer Methode, d.h. diese muß uns in den Stand setzen, die scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit aufzuheben, aufzuheben dadurch, daß sie sie als notwendige, wesensgesetzliche unmittelbar einsehen läßt."

referirá a la circularidad, tanto en cuanto característica distintiva del método protocientífico como de su ámbito originario, como "Indice" [Index][36].

Lo que nos propone aquí Heidegger es que, a partir de la idea de la filosofía, de lo que en ella está en juego, debe existir una vía metodológica de acceso a una fundamentación última de ella como protociencia, como ciencia fundante del resto. Lo que no debe confundirse con una determinación del objeto de la filosofía, que permanece como "determinada indeterminabilidad".

¿Qué hay de nuevo en esta posición? ¿De qué tipo de "círculo" se trata? ¿Tiene alguna relación este concepto de circularidad con la hermenéutica? Aunque ambos conceptos no están explícitamente puestos en relación, como conocedores de **Sein und Zeit** esperamos que aparezca una relación entre ellos. El concepto de "círculo hermenéutico" le es a Heidegger familiar a través de la obra de Schleiermacher[37], desde su época de estudiante de Teología[38]. La antigua regla hermenéutica, que dice que "el todo debe ser comprendido desde lo individual y lo individual desde el todo"[39]

[36] Cf. por ejemplo Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 32, 39, etc.

[37] Cf. Gadamer, H.-G.; **Wahrheit und Methode**, especialmente SS. 172 - 185 (pp. 237 - 253).

[38] Cf. Heidegger, M.; **Unterwegs zur Sprache**. Aus einem Gespräch von der Sprache, S. 96 ff: "Der Titel 'Hermeneutik' war mir aus meinem Theologiestudium her geläufig. Damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben. ... Später fand ich den Titel 'Hermeneutik' bei Wilhelm Dilthey in seiner Theorie der historischen Geisteswissenschaften wieder. Dilthey war die Hermeneutik aus derselben Quelle her vertraut, aus seinem Theologiestudium, insbesondere aus seiner Beschäftigung mit Schleiermacher."

[39] Retomamos aquí la formulación de H.-G. Gadamer, en el artículo "**Vom Zirkel der Verstehens**" —una formulación primera de **Wahrheit und Methode**, SS. 275 - 283 (pp. 360 - 370) más cercana al pensamiento de Heidegger— en: **Martin Heidegger zum Siebzigsten Geburstag. Festschrift**. 1959. S. 24: "Die hermeneutische Regel, daß man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen müsse ..." Gadamer insinua aquí también una dirección preferencial del movimiento de la comprensión al interior del

no sólo no le es desconocida, sino que, a través de la Tercera Investigación Lógica de Husserl, ha accedido también al sentido protológico de la relación del todo y la parte. De la relación entre ambas posiciones —la hermenéutica "romántica" y los ejercicios fenomenológicos encaminados a fundar una lógica pura— Heidegger intuye un nuevo ámbito donde se da la circularidad. Este círculo no es el círculo que se da entre un texto y su contexto. No es tampoco el círculo biográfico (auto)reflexivo de Dilthey[40]. Esta primera intuición —en tanto que no es todavía una doctrina formada— la podemos determinar como *la circularidad originaria fundante de la esencia de la filosofía*. En tanto que tal, no es un mero recurso metodológico; no es tampoco el círculo de la comprensión gnoseológico. Lo que está intuyendo el joven Martin Heidegger es algo mucho más radical, es la posibilidad de una respuesta a la pregunta fundamental por la posibilidad de la filosofía, es decir, por la posibilidad de la comprensión del hombre. Es, por tanto, un *círculo ontológico*. Describe un momento estructural ontológico de aquella comprensión que se llama filosofía. Surge en la medida en que se quiere acceder a un punto de partida absoluto del conocimiento. Punto de partida que, como ya lo mostró Hegel, sólo existe como "aporía"[41]. La circularidad será, entonces en primer lugar, circularidad de la fundamentación.

El joven Heidegger no está aquí haciendo uso del concepto tradicional del "círculo" en su fuente hermenéutica tradicional. La circularidad con que se encuentra no es todavía el círculo de la

círculo: "So läuft die Bewegung des Verstehens stets vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen" [ibid.].

[40] Cf. Gadamer, H.-G.; **Wahrheit und Methode**, especialmente SS. 205 - 228 (pp. 277 -304).

[41] Cf. Hegel, G.W.F.; **Wissenschaft der Logik**, "**Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?**", S. 51 - 64. Hegel comienza este parágrafo con la afirmación, base de la aporía: "Der Anfang der Philosophie muß entweder ein **Vermitteltes** oder **Unmittelbares** sein, und es ist nicht leicht zu zeigen, daß er weder das Eine noch das Andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung." [Opus cit. S. 51].

comprensión de la hermenéutica de la facticidad[42]. Tampoco se trata de una investigación en la esfera lógica, por lo que éste no se le puede acusar de *circulus in probando* o de *petitio principii*. Por de pronto, más que un concepto, Heidegger nos propone una intuición, que nace de la necesidad de extender la investigación husserliana sobre las "cosas mismas"[43].

Sin embargo, la exposición del joven docente no se centra por ahora en este tema. Pues si bien, por una parte Heidegger intenta encontrar una formulación para su intuición fundamental, por otra, busca ir definiendo esta intuición en contraste con las opciones filosóficas de su época. Así, antes de emprender la tarea de un análisis fenomenológico que le permita fijar metodológicamente el modo de acceso original de la filosofía a su objeto, se detiene a señalar brevemente las diferentes "salidas", "tentativas", de enfrentarse a este círculo originario. Ellas se caracterizan por ser recursos que intentan *evitar* más que buscar un acceso protocientífico al objeto de la filosofía. Entre las salidas, que Heidegger considera insuficientes, se encuentran: *el recurso a la historia de la filosofía*[44] —que procura buscar en ella, en su transcurso, un criterio, una medida absoluta que defina la autenticidad de sus problemas—; *el recurso a la clasificación científica*

[42] Mucho después, Heidegger recordará cuándo comienza a hacer uso del título "Hermenéutica": "Ich gebrauchte diese Titel [Hermeneutik und hermeneutisch], soweit ich erinnere, zuerst in einer späteren Vorlesung, im Sommer 1923. Damals begann ich die ersten Niederschriften zu **Sein und Zeit**." Heidegger, M.; "**Aus einem Gespräch von der Sprache**", S. 95. Heidegger hace referencia aquí a la Lección aparecida con el título de **Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)**. GA 63, 1988. Esto significa que, expresamente, en este período Heidegger no está elaborando la idea de "círculo" a partir de la noción de "círculo hermenéutico", aunque ésta no le fuese desconocida. De hecho, utilizará en la Lección que comentamos, en su parágrafo final, el concepto de "Hermeneutische Intuition": **IdPhW**, S. 116.

[43] Cf. Heidegger, M.; "**Aus einem Gespräch von der Sprache**", S. 95: "Ich versuchte vielmehr umgekehrt, das Wesen der Phänomenologie ursprünglicher zu denken, um sie auf diese Weise eigens in ihre Zugehörigkeit zur abendländischen Philosophie zurückzufügen."

[44] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, § 3 "Der Ausweg über die Philosophiegeschichte".

de la postura intelectual [Geisteshaltung] *de los filósofos*[45] —que busca acceder a lo original de la idea de la filosofía a través de una tipología de los caracteres de los filósofos, como es la intención de G. Simmel, por ejemplo; ella tampoco puede proporcionar la medida absoluta que ésta busca; *el recurso a una metafísica inductiva*[46], es decir, aquella que busca esa medida en la extrapolación de métodos o de resultados de las ciencias de la naturaleza, como es el intento de Külpe, Messer o Driesch.

Mayor atención le dedica Heidegger —tanto en este texto como en toda esta época— al intento de fundamentación de la idea de la filosofía a través del "método teleológico crítico"[47], término con el que denomina aquí la filosofía neokantiana del valor, que se extiende desde Fichte a la escuela de Marburg y de Baden. Ya en esta Lección se percibe el carácter reservado con que Heidegger retoma esta solución, que reivindica el ámbito de la validez como el fundante, el originario de la filosofía: el ideal (la verdad) es un valor. Si bien reconoce que la delimitación lograda entre el objeto del conocimiento, entendido como mero objeto psíquico, y éste en tanto que un Sollen, un deber ser es importante[48]; más aún, que el problema axiomático fundamental también conduce a la circularidad —es decir, es índice de la autenticidad del problema[49]—, esta solución no conduce a la fundamentación buscada[50].

---

[45] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, § 4 "Der Ausweg über die wissenschaftliche Geisteshaltung des Philosophen".

[46] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, § 5 "Der Ausweg der induktiven Metaphysik".

[47] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, Kap. 2, §§ 6 - 12.

[48] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 48.

[49] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 39: "Dieses axiomatische Grundproblem zeigte den Index der Urwissenschaft (Zirkelhaftigkeit). Für unseren Zusammenhang ist das ein Anzeichen echter Problematik."

[50] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 58: "Für die kritische Methode besteht so, wenn sie ehrlich ist, eine grenzenlose Ratlosigkeit, die dadurch nicht überwunden ist, daß man eine nächstgelegene und für den Augenblick und den augenblicklichen Zweck plausible psychologische Erkenntnis aufgreift und - unbekümmert über ihren

c) La miseria de la filosofía.

El verdadero núcleo de esta Lección lo constituye la Segunda Parte, donde el joven Heidegger emprende la tarea de investigar desde las cosas mismas la posibilidad del fundamento de la filosofía. Sugestivamente denomina esta parte "La fenomenología como protociencia preteórica."[51] El primer capítulo comprende un análisis de la estructura de la vivencia. Este análisis corresponde, entonces, a lo que Heidegger está entendiendo por análisis fenomenológico.

Ahora bien, ¿cuál puede ser el punto de partida de la descripción? Ya la filosofía trascendental del valor había intentado superar el análisis en la esfera psíquica, poniendo el problema en la esfera de lo ideal, reduciendo el problema de lo inductivo al de los axiomas, las leyes, las normas, la finalidad [Zweck] (Fichte). Pues es claro que en el ámbito de lo psíquico, la descripción no tiene un comienzo, un inicio: siempre es una cosa de una esfera que describe a otra de la misma esfera, una descripción es una relación entre dos cosas de la misma naturaleza. En esta situación de encierro, de imposibilidad de acceder a un ámbito originario se juega el destino de la filosofía. ¿Se puede responder fundadamente a la pregunta acaso hay algo? En la aguda formulación del joven Heidegger: "¿Hay acaso alguna cosa, si sólo hay cosas? Entonces no hay ninguna cosa, ni siquiera nada, pues cuando la esfera de las cosas tiene el dominio absoluto, tampoco hay lo 'hay'. ¿Hay lo 'hay'?"[52]

---

wissenschaftlichen 'Wert' - drauflosphilosophiert und das System der Werte entwirft."

[51] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 63: "Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft."

[52] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 62: "Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal nichts, weil es bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein 'es gibt' gibt. Gibt es das 'es gibt'?"

La respuesta tácita de Heidegger es: no. Desde el dominio de la conciencia, desde lo psíquico no hay ninguna vía de acceso a una fundamentación última de la posibilidad del conocimiento.

La imposibilidad de contestar esta pregunta por la vía del análisis nos conduce a un punto decisivo: *la miseria espiritual* [Kümmerlichkeit]. El análisis rigurosamente establecido nos lleva a la imposibilidad de toda investigación filosófica. Ello implica la pérdida, en tanto sujetos psíquicos, de la posibilidad de fundar la relación del conocimiento —y así la de dar cuenta de cualquier conocimiento del mundo.

¿Que camino nos queda ante la pérdida absoluta de toda posibilidad de fundar el conocimiento?

Heidegger nos llama a reconocernos en esta miseria, a permanecer en ella: "Olvidemos, por decirlo así, este camino, renegemos de nuestra proveniencia y de nosotros mismos."[53] Este *primer paso no es el de la duda metódica; no es la duda cartesiana. Es negación.* No es abolición de lo ya recorrido, es olvido. Olvido de los grandes proyectos de fundamentación del conocimiento humano. Negación a la tentación de querer 'ser como dioses'[54]. El momento de la miseria espiritual es el momento de la pérdida absoluta, de la sima de la esperanza: "Entramos en la miseria del desierto y aguardamos con impaciencia, en vez de eternamente reconocer cosas, comprender contemplando y ver comprendiendo."[55] A continuación, recordándonos nuestro origen —antes del tiempo de la privación, de la carencia, de la pérdida, del desierto—, Heidegger agrega la cita bíblica "Y el señor Dios hizo crecer ...

[53] Heidegger, M.; IdPhW, S. 63: "Vergessen wir diesen Weg gleichsam, verleugnen wir unsere Herkunft und uns selbst."

[54] No podemos dejar de ver en este pasaje un cierto origen de lo que posteriormente será el tema de la "destrucción" de la historia de la ontología. Interesante es hacer notar la raíz bíblica de esta intuición. Cf. Heidegger, M.; SZ, § 6.

[55] Heidegger, M.; IdPhW, S. 65: "Wir sind in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen und harren darauf, statt ewig Sachen zu erkennen, zuschauend zu verstehen und verstehend zu schauen."

el árbol de la vida en medio del jardín —y el árbol del conocimiento del bien y del mal."[56]

Pero, justamente en esta miseria espiritual encuentra Heidegger la posibilidad que se busca: "Todo depende de que entendamos nuestra miseria espiritual en su sentido puro, que sigamos comprensivamente el sentido de esta miseria espiritual y que en [bei] ella permanezcamos sin volvernos hacia el método teleológico, hacia lo dado en el campo ideal, hacia lo dado en el campo material, hacia el contexto psíquico general, hacia los campos de objetos, ya ni siquiera y aún menos hacia la idea de la protociencia, hacia el método protocientífico."[57]

Así, *en* y *desde* la absoluta miseria espiritual que significa la pérdida, nace el momento de superación de este impasse. Pues, así como en el vocablo alemán "aufheben" [superar] resuenan dos sentidos casi contradictorios —el de "conservar" como el de "derogar, cancelar"— en el de "Kümmerlichkeit", junto al de "miseria", resuena también el momento del "preocuparse", del "cuidar"[58]. La nueva actitud, el nuevo punto de partida no será,

[56] Heidegger, M.; IdPhW, S. 65. Génesis, 2.9. Heidegger subraya el árbol de la vida, en contraposición al árbol del conocimiento del bien y del mal, fuente —en el relato bíblico— de la caída y, así, de los males futuros.

[57] Heidegger, M.; IdPhW, S. 63: "Alles hängt davon ab, daß wir diese Kümmerlichkeit in ihrem puren Sinn verstehen, daß wir dem Sinn dieser Kümmerlichkeit verstehend folgen und bei ihr verharren, nicht mehr zurückdenken an teleologische Methode, Idealgebung, Materialgebung, psychischen Gesamtzusammenhang, Sachbereich, ja nicht einmal und noch weniger an die Idee der Urwissenschaft, der urwissenschaftlichen Methode."

[58] Recordemos los diversos sentidos que el vocablo tiene en alemán, y que Heidegger está poniendo aquí en juego: Kummer [aflicción, pena, tener pena], Sorge [preocupación, inquietud; tb: cuidado, solicitud], Gram [pena, pesar, aflicción, pesadumbre], seel. Schmerz [dolor del alma]. Proviene del galorromano: comboros [llevar a un mismo punto, recopilar], alemán medio: kumber [Schutt: escombros, ruinas; Trümmerhaufen: montón de escombros o de ruinas]; de ahí pasó al antiguo francés, donde adquiere el carácter de tensión, de carga psicológica: encombrer [opresión, trastorno, sufrimiento]. Alrededor del siglo XII adquiere este sentido en el alemán: *kumber*. De ahí las derivaciones: verkümmern: deteriorarse, imposibilidad de desarrollarse. Sich kümmern (um): preocuparse (de alguien) y también bekümmern: estar afligido, tener pena, de donde se deriva Kümmerlichkeit.
Nuestra primera proposición para la traducción de "Kümmerlichkeit" era "deterioro espiritual", que recoge otro matiz de la

entonces, el escaparse hacia un pensar que intente recuperar lo perdido sólo como recuerdo (o como fantasía), que *construya* la posibilidad del conocimiento. La posición que nos propone Heidegger es, junto al olvido de los caminos ya recorridos y fracasados, el permanecer, y en él perseverar en la búsqueda de su sentido.

La súbita aparición, en medio de un discurso 'gnoseológico', de una "emoción" —en el alemán cotidiano la expresión "Kummer" tiene el sentido de "estar apenado", de "tener pena"—, más aún, interpretándose ésta como a la base de la posibilidad de superación de los términos en que hasta ese momento se estaba formulando la cuestión de la posibilidad del conocimiento, tiene que haber resultado muy extraña a los auditores del joven Heidegger. ¿Habrá reconocido Husserl en estos análisis su Fenomenología? Para nosotros, sin embargo, esta irrupción adquiere otro sentido. Nos encontramos más bien aquí ante el antecedente inmediato de la doctrina de la *Sorge*, que haya en **Sein und Zeit** su máxima expresión[59]. Heidegger no hace uso en esta Lección de ese concepto. Un segundo momento en el origen de esta doctrina se encuentra en el concepto de las *Bekümmerung*en, que Heidegger introduce en las **Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"**, que escribe entre 1919 y 1921[60]. Recién en la Lección de 1923, **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**, con la distinción entre Besorgtes, Besorgtsein y Sorge comienza este fenómeno a adquirir su configuración característica[61]. Una primera formulación de lo que será su expresión en **Sein und Zeit** se encuentra en la Lección del SS 1925, **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**[62].

expresión que el que encierra en castellano "miseria", más afectado, por otra parte, que el último elegido.

[59] La doctrina de la preocupación atraviesa todo **Sein und Zeit**; cf. especialmente: **SZ**, Sechstes Kapitel.

[60] Cf. Heidegger, M.; **Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"**, S. 32/33.

[61] Cf. Heidegger, M.; **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**, SS. 85 ff.; 95 f.; 101 - 105; 111 f., etc.

ch) El fenómeno de la vivencia.

Ya en su origen, sin embargo, la doctrina de la preocupación aparece en un contexto problemático característico: en relación a los temas de la vivencia y del mundo. El primero sirve como transición para salir de la estacada a que había llevado la pregunta por las cosas. Si bien ésta no se puede responder adecuadamente, en tanto que *pregunta* —al permanecer en la miseria espiritual y profundizar en ella— deja al descubierto el fenómeno de la vivencia. Así, aparece que la pregunta es, en primer lugar, *vivenciada* [erlebt]. Más acertadamente: "Yo vivencio algo". Qué se haya detrás de esta formulación no es un mero proceso psíquico, aunque el uso vulgarizado de la palabra "vivencia" dé esa impresión[63]. La vivencia deja al descubierto el fenómeno de un 'Yo' que tiene un modo de proceder determinado: el preguntar. Si el fenómeno del yo singular, que tiene un comportamiento preguntante, ha quedado relegado en el análisis, la motivación de este comportamiento ha recibido una atención especialísima a partir de Aristóteles, el cual pone el acento en el impulso al conocimiento —"Todos los hombres desean por naturaleza saber"[64]—, impulso que se origina en el *thaumazein*[65], en el asombro y la admiración; y que la tradición ha puesto al comienzo

[62] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**, Hauptteil. Viertes Kapitel, SS. 346 - 420.

[63] Ya en esta época encuentra Heidegger que el vocablo "vivencia" ha sufrido un fuerte desgaste, que lo separa de su sentido original, aunque en la historia que de él nos ofrece H.-G. Gadamer aparezca como un vocablo relativamente reciente. [Cf. H.-G. Gadamer, **Wahrheit und Methode**, Erster Teil, I, 2, b, ß und Γ, SS. 56 - 66 (96 - 107)]. Heidegger dice al respecto: "Das Wort 'Erlebnis' selbst ist heute so abgegriffen und verblaßt, daß man es am besten beiseite lassen müßte, wenn es nicht gerade so treffend wäre. Es läßt sich nicht vermeiden, und es kommt daher um so mehr darauf an, sein Wesen zu verstehen." [Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 66]. Aunque en **SZ** aparece muchas veces utilizado no tiene ahí la función de un concepto temático.

[64] Aristóteles, **Metafísica** A 1, 980a 21.

[65] Aristóteles, **Metafísica** A 2, 982b 11 f.; cit. por Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 67.

del conocimiento. Este aparece ahora como un fenómeno derivado. Podemos decir con el joven Heidegger que, veinticinco siglos después de Aristóteles, *no es la admiración sino la miseria espiritual lo que se haya en el origen del filosofar.*

Si la vivencia del preguntar deja abierto el 'qué' se pregunta, oculta el 'quién'. Si bien el rol del 'preguntante' no aparece inmediatamente en el análisis del comportamiento preguntante, de la vivencia del preguntar[66], el desconocerlo significa dejar de lado un aspecto fundamental de la cuestión. Un análisis más atento de esta vivencia muestra que en la pregunta —¿hay algo?—, que guía esta parte de la investigación heideggeriana, hay un 'yo' presente; la pregunta es siempre "si hay algo para mí", para el que pregunta. Pero, justamente porque la pregunta hace referencia a un yo —a todo o a cualquier yo—, no tiene una referencia directa a **mí**, al yo **mío**[67]. Aunque soy yo el que vivencio la pregunta, aunque es **mi** vivencia; más aún, aunque la pregunta "pertenece a mi vida"[68], ella es independiente en su significado de mi yo, es distante de mi yo. Si pregunto: ¿hay algo?, el que lo haya es para un yo, sin embargo no soy **yo**, no es a **mí** a quién está referido el sentido de la pregunta. Esta forma de exponer el problema le abre a Heidegger toda una gama de nuevas posibles relaciones. Lo que es claro desde el principio es que él no está considerando la "vivencia" como una cosa existente sin más, que un "comportarse con respecto a" —como es el preguntar— no se le agrega un "algo". Heidegger busca superar el planteamiento de la cuestión en los términos gnoseológicos tradicionales: "El vivenciar y lo vivenciado como tales no

[66] Heidegger, M.; IdPhW, S. 68: "... denn unmittelbar schauend finde ich so etwas wie ein 'ich' nicht vor, sondern nur ein 'Er-leben von etwas', ein 'Leben auf etwas zu'."

[67] Heidegger, M.; IdPhW, S. 69: "Gerade weil der Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (mir als dem und dem), ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen."

[68] Heidegger, M.; IdPhW, S. 69: "Ich bin doch dabei, ich erlebe es, es gehört meinem Leben zu."

están unidos como objetos entitativos."[69]

d) Un experimento fenomenológico.

La caracterización del fenómeno de la vivencia adquirirá mayor profundidad a la luz de un 'ejemplo' que Heidegger propone a su público auditor. Se trata de *hacer variar* la vivencia del preguntar. Abandona el ejemplo de la vivencia envuelta en la pregunta por las cosas, la pregunta más general que se puede hacer: ¿hay algo? —una vivencia especial en extremo— y busca, en cambio, la vivencia más simple y cotidiana. Se trata, sin embargo, de analizar la vivencia —una cualquiera— desde *mi* vivencia. La invitación de Heidegger es a que cada uno analice la vivencia propuesta, que cada uno vivencia desde su experienciar, desde su vida. No se trata de seguir al joven docente en el análisis de una vivencia suya. Una vez aclarado lo específico del ejercicio fenomenológico que propone Heidegger podemos asumirlo como un *ejemplo* que, además de ser muy simple en su estructura inicial, ilustra lo que Heidegger consideraba un experimento de descripción fenomenológica.

'Cada uno llega a la sala de seminarios de la Universidad a la hora acostumbrada y busca su lugar acostumbrado'. Cada uno de los asistentes al seminario tiene su propia vivencia de 'buscar su lugar habitual'. En el caso de Heidegger, que podemos retomar sin olvidar que se trata de su vivencia, ésta se expresa: "entrando a la sala, veo el púlpito."[70] El análisis quiere permanecer en la vivencia misma, tomada ella en su formulación textual. ¿Qué veo 'yo' al entrar a la sala? ¿Una superficie cuadrada color café, un cubo? ¿Una caja rectangular sobre la cual se haya una más

[69] Heidegger, M.; IdPhW, S. 70: "Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt."

[70] Heidegger, M.; IdPhW, S. 71: "In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder." Señalemos al lector no enterado que en la tradición alemana el Profesor *lee* su clase —de ahí el nombre de Vorlesung—. Para este efecto las salas están dotadas de un púlpito, al cual se hace aquí referencia.

pequeña de igual forma y color? De ningún modo. Yo no tengo una percepción de sensaciones de color y de formas a la cual se le agrega, en un segundo momento —luego de una 'reflexión', como etiqueta—, un significado: '"púlpito" desde el cual uno se dirige a los asistentes al seminario'. Tal interpretación no es meramente insuficiente; es errada. Constituye un "desvío del mirar puro en la vivencia."[71] Lo que veo en una mirada al entrar a la sala es *el púlpito;* más aún, no lo veo aislado sino en una posición determinada —muy alto para mí—, orientado en una dirección, con un libro sobre él (no un montón de hojas ordenadas con una cubierta), con una iluminación, con un trasfondo...

Ahora bien, en ejercicio de la *variación* de esta vivencia —nótese que para Heidegger no se trata sólo de una "percepción"—, podemos preguntar acaso los participantes de su seminario ven también "el púlpito" como él lo percibe. Notoriamente ellos tampoco ven una suma de sensaciones: también ellos ven esas tablas *como* un 'púlpito', pero no como 'el lugar desde donde *yo* debo impartir la clase', como 'mi lugar' sino como el 'puesto del profesor'. Ahora bien, con esta variación de 'sujetos' queda al descubierto un fenómeno que el análisis gnoseológico de la percepción ha pasado por alto. En la vivencia de este 'objeto' por diferentes 'sujetos' se haya involucrada otra vivencia, de mayores dimensiones: la vivencia del *mundo circundante.* Para sacar a luz este fenómeno con mayor claridad, Heidegger nos propone un ejercicio de variación *imaginaria* de esta situación. "Pero, imaginémonos a un negro del Senegal que fuera súbitamente trasplantado desde su choza a esta sala"[72] ¿Qué vería él, desde otra cultura, al entrar en la sala del seminario? Es muy

[71] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 71: "All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis."

[72] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 71: "Aber denken wir uns einen Senegalneger als plötzlich aus seiner Hütte hier herein verpflanzt."

difícil suponer qué significación le daría a este artefacto, de todos modos podemos suponer que se trataría de una que cuplese dentro de su contexto cultural: no el "lugar del profesor" sino tal vez un "buen resguardo contra piedras y flechas", algo con algún significado ritual o, lo que es más probable, sencillamente "una cosa", algo, "con la cual no sabría que hacer". ¿Qué podemos inferir de la comparación de estas vivencias?.

Por una parte, queda claro que mi ver es en alto grado individual. Las vivencias como posible campo de fundamentación de resultados científicos se muestran así como problemáticas. Por otra, en todos los casos anteriores las vivencias comportan una unidad, no se componen de partes superpuestas. En todas ellas encontramos como uno de sus momentos fundamentales el *momento de la significación*[73]. En el ejemplo, aunque el momento de la impresión visual es el mismo, ellos no *ven* lo *mismo.* Pero, el momento de significación presente tanto en la vivencia de Heidegger, en la de los asistentes al seminario como en la del negro de Senegal es absolutamente idéntico; para todos ellos significa 'algo' lo que ven, aunque para los primeros ello signifique "púlpito", para el último una "cosa extraña"[74]. Este es el momento que se puede traer a la evidencia en el análisis.

Hasta aquí, Heidegger no ha hecho sino re-hacer el camino ya abierto por la descripción husserliana de las vivencias, que intenta hacer de ellas la base inalterable para una protociencia[75]. Pero no se detiene en este punto, que retomará más tarde, sino que agrega un nuevo elemento, al que ya hacíamos mención: "En la vivencia de ver el púlpito se me da a mí algo

[73] Heidegger recalca que también en el caso del senegalés: "Selbst wenn er das Katheder als bloßes Etwas, das da ist, sähe, hätte es für ihn eine Bedeutung, ein bedeutungshaftes Moment." [IdPhW, S. 72].

[74] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 72: "Das Bedeutungshafte des 'zeuglichen Fremdseins' und das Bedeutungshafte 'Katheder' sind ihrem Wesenskern nach absolut identisch."

[75] Cf. especialmente Husserl, E.; LU V, Kap. II.

desde un mundo circundante inmediato. Esto circunmundante (púlpito, libro, pizarrón, cuaderno, pluma, conserje [de la universidad], miembro de una corporación estudiantil, tranvía, automóvil, etc.) no son cosas con determinado carácter significativo, es decir objetos, y además considerados como tales y con significado; sino, lo significativo es lo primero, se da inmediatamente, sin el rodeo mental de registrar primero las cosas."[76]

e) El fenómeno del mundo circundante.

En esta formulación encontramos por primera vez la noción de un mundo circundante inmediato de objetos significantes dados, previa toda reflexión, un modo de significación original ya presente antes de un movimiento reflexivo; es decir, un espacio de significación previo al ser psíquico que realiza una operación mental. "Estar viviendo en un mundo circundante significa para mí en todo lugar y siempre que todo tiene carácter de mundo, "mundea", lo que no coincide con "valora"[77].

Encontramos aquí en germen una primera formulación de una de las ideas cardinales del pensamiento heideggeriano, su concepto de "mundo", que significará introducir todo un nuevo aspecto en la interpretación de la fenomenología. Es, sin embargo, la intuición

[76] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 72 - 73: "In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich mir etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Umweltliche (Katheder, Buch, Tafel, Kollegheft, Füllfeder, Pedell, Korpsstudent, Straßenbahn, Automobil usf. usf.) sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über Sacherfassen."

[77] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 73: "In einer Umwelt lebend bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, 'es weltet', was nicht zusammenfällt mit dem 'es wertet'".
Heidegger introduce aquí dos neologismos. A partir del sustantivo "Welt" [mundo] propone el adjetivo "welthaft" que traducimos por "carácter de mundo" y el verbo "es weltet", que tiene la forma de un impersonal (como por ejemplo, "llueve", "es regnet"), que traducimos por "mundea". Como en el caso de la lluvia, tampoco se puede decir que sea el mundo el que "mundea". Aunque estos conceptos no aparecen en SZ, sin duda se pueden considerar antecedentes de la estructura "In-der-Welt-sein" y "Weltlichkeit", para la cual propone Rivera "mundaneidad" y Gaos "mundanidad".

encerrada en la cita anterior de tal novedad, que el aclarar su sentido exigirá un aparato conceptual que todavía Heidegger no ha desarrollado suficientemente. 'Mundo real', 'mundo psíquico', 'mundo de vivencias', 'mundo histórico', etc. no sirven como puntos de partida de la interpretación del *mundo circundante* en el cual *yo* me hallo siempre, en el cual *vivo* y desde el cual las cosas que me rodean adquieren su sentido.

El primer concepto que cabe analizar bajo esta nueva perspectiva es el del 'yo' y los con él concomitantes: "¿Encuentro en el sentido puro de la vivencia, contemplando mi comportamiento visual respecto del púlpito que de lo circunmundante se desprende, algo así como un 'yo'?"[78] En los dos casos anteriores la respuesta es diferente: en el caso del púlpito, mi yo está totalmente involucrado en mi vivencia del verlo; no sólo en mi caso, también en el del Negro senegalés, también su 'yo' está totalmente presente. "Sólo cuando resuena la presencia del respectivo yo propio, el yo vivencia una circunmundaneidad, mundea y, de alguna manera yo estoy íntegramente presente dónde y cuándo para mí mundea."[79] No así en el caso de la pregunta —acaso hay cosas—; allí no hay nada que 'mundee'; más aún, la objetivación, la abstracción que está ahí en juego se produce a expensas del propio yo, en tanto que mi yo es reprimido. Así, el objeto, en tanto que tal, pierde toda relación *conmigo*, con un yo vivo. El "yo" que com-prueba [fest - stellen: determina la posición como fija] no soy ya 'yo' mismo. "El comprobar en cuanto vivencia es solamente un rudimento de la vivencia, es una des-vivencia."[80]

[78] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 73: "Finde ich im reinen Sinn des Erlebnisses, hinschauend auf mein sehendes Verhalten zu dem umweltlich sich gebenden Katheder, so etwas wie ein Ich?"

[79] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 73: "Nur in dem Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet es, und wo und wenn es für mich weltet, bin ich irgendwie ganz dabei."

[80] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 73/74: "Das Feststellen als Erlebnis ist nur noch ein Rudiment von Er-leben; es ist ein Ent-leben."

Es decir, en el ámbito del vivenciar en la vivencia hay que aceptar la distinción entre una vivencia en la que mi 'yo' está involucrado, la cual se da siempre en un horizonte ya 'mundeado', y aquella experiencia de abstracción, ese ejercicio mental que me permite acceder a estructuras abstractas, sin relación conmigo, donde mi 'yo' está reducido a un mínimo, que se denomina tradicionalmente el ser objeto [Objektsein] o, simplemente, objetos. Para este segundo significado, involucrado en el concepto de vivencia, acuña Heidegger el término "Ent-leben", des-vivencia. Lo que acontece en este suceso objetivador lo denomina Heidegger "pro-ceso" [Vor-gang: movimiento predeterminado][81]. Si bien mi yo histórico desaparece y la complejidad de la vivencia se reduce a aspectos aislados, son "procesos" los que se encuentran a la base del comportamiento del científico y que le permiten, por ejemplo, al astrofísico, ver en una puesta de sol un mero suceso natural. Frente a la vivencia des-vivenciada del astrofísico se debe contraponer la vivencia de un "**acontecimiento**" [Ereignis][82] que tiene el poeta de una puesta de sol como, por ejemplo aquella vivencia puesta por Sófocles en boca del coro de los ancianos de Tebas en su "Antígona"[83]. Mi yo propio resuena en

[81] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 74.

[82] En **SZ** este concepto no está específicamente tematizado. Aparece básicamente en relación a la muerte. Cf. Heidegger, M.; **SZ** § 51. Posteriormente, después de la Kehre, das Ereignis designará un fenómeno fundamental: aparece como el aspecto complementario a das Gestell [disposición] —concepto con el cual Heidegger busca acceder a la esencia de la técnica—; en él se encontraría el principio de salvación. Será descrito posteriormente así: "Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebens aufhalten ... Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen, daß sie vermögen, die Sprechenden zu sein." [Heidegger, M.; **Unterwegs zur Sprache**, S. 259]; Cf. también Heidegger, M.; **Questions IV**. Gallimard, Paris 1976, S. 301 ff.
Dentro de la programación de las Obras Completas ha aparecido recientemente el Bd. 65, **Beiträge zur Philosophie. (Von Ereignis)** y se encuentra contemplado el título: **Das Ereignis**, que recogería "unveröffentlichte Abhandlungen" de Heidegger de 1941/1942. En nuestro texto, encontramos la primera referencia a un concepto que, en su desarrollo, adquirirá una relevancia fundamental en la filosofía heideggeriana tardía.

[83] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 74. Anotemos que Heidegger cita aquí la traducción de F. Hölderlin de este pasaje del poema:
"O Blick der Sonne, du schönster, der
Dem siebenthorigen Thebe
Seit langem scheint ..."

la vivencia de un acontecimiento. "El vivenciar no está pasando delante mío, como una cosa que yo esté poniendo ahí, en tanto objeto; sino yo mismo me lo a-propio [er-eignet] y (al mismo tiempo) acontece [ereignet es sich] según su propia naturaleza."[84] Lo vivenciado no se aleja de mí como un objeto, algo distinto, otro que yo mismo; yo, en cambio, lo comprendo de una mirada, no como una cosa, un proceso sino de un modo nuevo, como acontecimiento. En él no hay nada psíquico involucrado; tampoco cabe atribuir al acontecimiento un venir desde un "exterior" o de alguna otra parte; tan poco sentido tiene el referirse a ellos como acontecimientos "psíquicos" o "físicos" como el atribuirles el ser "internos" o "externos". "Las vivencias son acontecimientos en tanto viven de lo propio, y la vida sólo vive así."[85] Así, irrumpen por primera vez estos temas cardinales de la filosofía heideggeriana posterior.

f) La pregunta gnoseológica por el mundo exterior.

Ahora bien, ¿es suficiente con enunciar una intuición original para que ésta cobre veracidad y sea aceptada por la comunidad de filósofos como una verdad más adquirida para la filosofía? De ningún modo. Y Heidegger lo sabe. No basta con enunciar la necesidad de superar el ámbito gnoseológico tradicional, la relación sujeto - objeto, no basta con declarar la existencia de un ámbito más originario, fundante, para que éste aparezca efectivamente como un campo fértil a la investigación. Como conocedores de **Sein und Zeit**, en nuestra especial situación hermenéutica, podemos anticipar el resultado de las investigaciones que está llevando a

[84] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 75: "Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach."

[85] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 75: "Die Erlebnisse sind Ereignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt." Heidegger pone aquí en juego la resonancia de los significados de las palabras, luego de haber puesto entre paréntesis el prefijo "er": en "Erlebnis" resuena "das Leben" —la vida—, en "Ereignis", "das Eigene" —lo propio. Los conceptos elegidos en nuestra traducción no llegan a trasponer esta relación.

cabo el joven Heidegger. No así el público asistente a sus seminarios de ese entonces, pues si bien la intuición que se haya a la base de la exposición es fascinante, Heidegger mismo ha elevado a categoría de piedra de toque el que el análisis que quiera ser verdaderamente filosófico tiene que cumplir con los requisitos de autofundamentación. El problema que se presenta es, entonces, si aceptamos que puedo tener *evidencia* de lo que mi vivencia me presenta como vivenciado —no de un objeto o de un ente objetivo—, en este caso, la evidencia será válida sólo para mí. ¿Cómo fundar aquí una ciencia?. Si una ciencia es siempre ciencia de objetos, tendría que objetivar precisamente estas vivencias [Er-lebnis] que no son del modo de los objetos, convertirlas en objetos, despojarlas de su carácter más propio.

En vez de intentar resolver el problema en estos términos, Heidegger nos propone que permanezcamos justamente en la dificultad: "Admitamos por una vez todo [que todo lo anterior se puede llevar a cabo], para construir una ciencia partiendo de una esfera de vivencias subjetivo-individuales, una ciencia para la cual las vivencias no tienen carácter de objeto."[86] Si hay algo que permanece invariable en este postulado es la vivencia: La vivencia misma aparece aquí como el presupuesto [Voraussetzung] ineludible. Volvamos, entonces, a los ejemplos ya mencionados de vivencias, la "vivencia-pregunta" y la "vivencia-púlpito" y preguntémonos por los supuestos en ellas involucrados. "En [el caso de] la pregunta no se presupone nada."[87] Al ser éste el caso más simple y general del preguntar —¿hay acaso algo?—, no presupone ni la existencia, ni el valorar, ni el "mundear". No es así el caso de la "vivencia-púlpito"; las vivencias del mundo circundante están normalmente cargadas de presupuestos. El más fundamental de ellos es el supuesto de la existencia de este

[86] Heidegger, M.; IdPhW, S. 77: "Geben wir einmal alles zu, um auf einer subjektiv-individuellen Erlebnissphäre eine Wissenschaft aufzubauen, eine Wissenschaft, die Erlebnisse als nicht Objektartiges erkennt."

[87] Heidegger, M.; IdPhW, S. 77: "In der Frage wird überhaupt nichts vorausgesetzt."

mundo circundante: "Pero, ¿existe, entonces, este mi mundo circundante? ¿está con ello acaso decidido, sin más, que [el mundo circundante] sea real? ¿o no es más bien sólo mi propia representación, mi vivencia?"[88] Con esta pregunta, que no es otra sino *la pregunta por la existencia del mundo exterior*, vuelve a caer el análisis irremediablemente en la alternativa gnoseológica tradicional del problema: ¿Aristóteles o Kant?, ¿realismo (crítico) o filosofía trascendental? Si bien la pregunta no interroga por la existencia y realidad de un mundo de cosas, no personal, externo sino específicamente por un mundo circundante personal, del 'yo' concreto y sus vivencias, a más tardar la pregunta por la existencia de un mundo externo aparecerá al enfrentarme a las vivencias de otro 'yo', pues, ¿que hay en común entre mi vivencia y la vivencia del otro? Ahora bien, ¿qué implica esto?, ¿es necesario volver a revivir la tesis de la monadología? ¿Caeremos necesariamente en la necesidad de recurrir a una esfera trascendental de sujetos, una egología? ¿Tendremos que renunciar, por impracticable, al camino de fundamentación del conocimiento en la vida, en la vivencia inmediata y seguir a Husserl en su vía trascendental de fundamentación? ¿Conduce necesariamente el análisis fenomenológico a la solución trascendental, como la solución husserliana al problema pareciera concluir o es ésta sólo un resabio de esta posición en el filosofar histórico, concreto de Husserl?

Heidegger no puede sino enfrentar directamente estas preguntas, es decir, debe detenerse a establecer su posición respecto al tema gnoseológico a partir del problema del mundo exterior. Y lo hace fijando en forma soberana las posiciones básicas ya mencionadas[89]. En primer lugar, pone de manifiesto que ambas parten aceptando un mismo supuesto: los datos de la sensación son tanto para el

[88] Heidegger, M.; IdPhW, S. 77: "Existiert denn überhaupt diese meine Umwelt ist es denn so ohne weiteres ausgemacht, daß die Außenwelt real ist und nicht vielmehr nur meine Vorstellung, mein Erlebnis?."

[89] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, SS. 78 - 84.

idealismo crítico trascendental como para el realismo crítico —lo dado[90]. Es decir, el problema no se plantea a un nivel —digamos— fisiológico, neuronal; no se trata de un problema *ontológico*, de la existencia efectiva de cosas que están ahí, sino de un problema gnoseológico, del *cómo* acceder a ellas[91]. La diferencia entre las posiciones tradicionales aparece, entonces, cuando se trata de fundar en estos datos la posibilidad del conocimiento. Y ahí se dividen en dos posiciones que Heidegger resume en las siguientes preguntas: el realismo crítico pregunta: "Cómo llego de la 'esfera subjetiva' de los datos sensoriales al conocimiento del mundo exterior?"; el idealismo crítico-trascendental, por su parte, se puede sintetizar en la siguiente: "Cómo llego, permaneciendo en la esfera subjetiva, al conocimiento objetivo."[92]

Sin detenernos en la presentación que Heidegger hace de ambas tesis, digamos que él, antes que oponer nuevos argumentos u optar por una solución determinada, propone interrogar *críticamente* a *ambas* posiciones, buscando sacar a la luz la insuficiencia que en sí encierra cada una de ellas. Para ello se centra, no en su origen histórico, sino que recurrirá a las formulaciones de sus representantes contemporáneos. Así, encuentra en el caso del idealismo de la escuela de Marburgo "la reducción unilateral

[90] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 80: "**Diese Empfindungsdaten sind gegeben.**"

[91] Recordemos que Husserl también había planteado la propuesta fenomenológica en términos similares: Cf. Husserl,E.; LU Einleitung, § 7, S. A 20 (p. 228): "La cuestión de la existencia y naturaleza del 'mundo exterior' es una cuestión metafísica. La teoría del conocimiento como aclaración general de la esencia ideal y sentido [válido] del pensar cognoscitivo, comprende sin duda la cuestión general de si —y hasta dónde— es posible un saber o una presunción racional acerca de objetos ['reales' (real)], [que tengan el carácter de cosas trascendentes en principio de las vivencias en que son conocidas; y también la cuestión de a cuáles normas haya de ajustarse el verdadero sentido de ese saber]. Pero no comprende la cuestión [empiricamente planteada], de si nosotros, [hombres], sobre la base de los datos que de hecho tenemos, podemos alcanzar ese saber; ni menos comprende el problema de realizar dicho saber." [En este caso, los parentesis cuadrados representan agregados de Husserl de la segunda edición].

[92] Heidegger, M.; IdPhW, S. 80: "Wie komme ich aus der 'subjektiven Sphäre' der Empfindungsdaten zur Außenwelterkenntnis?" ... "Wie komme ich, in der 'subjektiven Sphäre' verbleibend, zu objektiver Erkenntnis?"

absolutizante del conocimiento y del objeto, por lo tanto también del concepto de la realidad, a las ciencias naturales matemáticas."[93] El realismo crítico, representado por la corriente aristotélico-tomista y especialmente por Külpe[94], si bien reconoce y plantea el problema del mundo exterior, "lo resuelve apoyándose en enunciados de las ciencias exactas, cuyo derecho a conferir carácter de realidad es justamente lo que se está tratando de fundar."[95]

Ahora bien, el excurso del joven docente a través de las soluciones gnoseológicas contemporáneas suyas no tiene la intención de ser ni radical ni polémico. Más bien está encaminado a dejar de manifiesto la toma de posición previa en que ellas se basan. El análisis se detiene así en lo que ambas teorías tienen en común, su punto de partida: los datos de la sensación. La diferencia se produce en su *interpretación*, en el modo cómo ellas buscan aclararlos. Cabe aquí, según Heidegger, una pregunta fundamental: "Qué se quiere lograr mediante esta explicación?"[96] Indudablemente, para la conciencia de su tiempo representada en estas dos teorías básicas, la respuesta es "la legitimación de la conciencia ingenua, mejor dicho, su elevación a un nivel científico, crítico."[97] Ellas son, entonces, los parámetros con los cuales se mide la cientificidad de una teoría: acaso ella logra superar el mero ámbito de lo ingenuo, de la conciencia ingenua. A este fin se subordinan los métodos ya reseñados por él, que buscan

[93] Heidegger, M.; IdPhW, S. 83: "... die einseitige, verabsolutierende Beschränkung der Erkenntnis und des Gegenstandes, also auch des Realitätsbegriffes, auf die mathematische Naturwissenschaft."

[94] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 81.

[95] Heidegger, M.; IdPhW, S. 84: "... löst es aber unter Zuhilfenahme von Einsichten der Realwissenschaften, deren Recht zur Realsetzung überhaupt erklärt werden soll."

[96] Heidegger, M.; IdPhW, S. 84: "Was soll durch diese Erklärung geleistet werden?".

[97] Heidegger, M.; IdPhW, S. 84: "Die Rechtfertigung des naiven Bewußtseins bzw. seine Erhebung auf das wissenschaftliche, kritische Niveau."

eliminar de la vivencia los elementos 'subjetivos', incluso al sujeto mismo, para que aparezca en toda su claridad el elemento objetual que, objetivándolo, puede ser transformado en un residuo, que llamamos "objeto". De este modo se establecen las condiciones de posibilidad de la pregunta por la existencia del mundo exterior; sólo desde este residuo cabe hacer la pregunta por la existencia de un mundo "externo". A esta actitud la denomina Heidegger "la dominación general de lo teórico" ["die Generalherrschaft des Theoretischen"].

El hecho que, tanto el realismo crítico como el idealismo crítico, recurran a los datos de las ciencias naturales en su explicación del problema de la realidad del mundo exterior no es una tendencia que se deje caracterizar meramente como un error "naturalista", como es la opinión que, según Heidegger, Husserl sostiene en su artículo **Philosophie als strenge Wissenschaft**[98]. Heidegger ve en esta tendencia un principio más fundamental que desfigura, deforma la posibilidad de plantear el problema correctamente.

g) El primado de lo teórico. La posición de Husserl.

Pero, ¿qué entiende Heidegger por el "primado de lo teórico"? ¿Qué significa esta tesis respecto a su relación con la filosofía de Husserl? ¿Cae también en esta crítica la propuesta trascendental husserliana?[99]

[98] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 87: "Es ist nicht nur der Naturalismus, wie man gemeint hat (Husserl, Logosaufsatz), es ist die Generalherrschaft des **Theoretischen**, was die echte Problematik verunstaltet."

[99] No parece necesario acentuar una vez más que esta forma de exponer el problema es claramente una ruptura con su pasado neoescolástico y, por tanto, neorrealista, su relación con Külpe, etc.; es también una clara toma de posición frente al neokantianismo, del cual él también participó; pero, ¿es también éste el punto de ruptura con Husserl?
Queda por aclarar en qué sentido es una toma de posición respecto de E. Lask. Una anotación de Heidegger sobre este autor no hace sino confirmar nuestra hipótesis sobre la profunda y a la vez extraña relación que lo une a él: "Der einzige, den das Problem beunruhigte, Emil Lask, ist gefallen. Das Problem als echtes bei ihm zu finden, ist allerdings gerade dadurch erschwert, daß er es

Respecto de la primera pregunta, señalemos que Heidegger busca calificar con este título la actitud fundamental que guía la reflexión gnoseológica, no de una teoría o corriente específica, sino aquella que se haya tras la intención de entender los procesos cognitivos en términos de un dar cuenta de ellos a partir de su inserción en un esquema comprensivo, teórico: en una teoría. En el caso de la vivencia del mundo circundante que se da —digamos por de pronto— *junto* a la vivencia del púlpito al entrar a la sala del seminario, Heidegger admite el ámbito donde se está moviendo: lo que se denomina "conciencia ingenua" o, en términos husserlianos, actitud natural. Todas las corrientes están de acuerdo que, desde este ámbito no es posible fundar un conocimiento cierto y seguro. El camino trascendental que propone Husserl es *desconectar* la actitud natural para tener acceso a un ámbito tal que sea posible la descripción de lo primero dado, en tanto que éste se ha elevado —por medio de esta reducción— al estadio de **idea**, es decir, idénticas a sí mismas, permanentes e inalterables. 'La vivencia del "púlpito café allí"', al desconectar su índice de realidad, se convierte en un fenómeno puro, idéntico a sí mismo, permanente, inalterable. De este modo accedemos, según Husserl a la "cosa misma". Ahora bien, para Heidegger es claro que lo "dado" en este caso no es una sensación o un dato de la sensación, lo que veo no es una percepción-púlpito y una percepción-café como momento en mi proceso psíquico de percibir el púlpito café. Se puede, sin embargo, eliminar todo aquello que pertenece al púlpito y quedarse uno sólo con la impresión-café: "entonces sí se muestra ella como algo primariamente dado."[100] Pero, ¿qué significa aquí "lo dado primariamente"? Heidegger nos señala en forma de interrogante lo que son, para él, los parámetros que sirven como baremo para medir el carácter de "lo dado":

selbst wiederum theoretisch lösen wollte. So kam es, daß man seine eigentlichen Leistung nicht verstand und sich an Nebensächliches hielt." [IdPhW, S. 88].

[100] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 85: "... dann zeigt sie sich doch als ein primär Gegebenes."

"¿Vivencio este dato "café" como un momento [independiente] de impresión tal como [vivencio] al púlpito? ¿Mundea en lo café como tal? ¿Y en cuanto aprehendido como dato? ¿Resuena en esta aprehensión mi yo histórico? Evidentemente no."[101]

Pues bien, el "mundear" y la "resonancia de mi yo histórico" no son sólo los criterios (parámetros) con los cuales Heidegger mide las vivencias en cuanto tales, son más bien las notas que las constituyen *tal* como son[102]. Si bien en las vivencias se encuentran "impresiones", ellas sólo pueden aparecer después de un proceso teórico: "La sensación misma está presente, pero sólo porque destruí lo circunmundante, sólo porque suprimí, porque abstraí, porque *desconecté* mi yo histórico y me dediqué a la teoría, desde el principio en la actitud teórica. Este carácter primordial lo es sólo en cuanto que ya estoy teorizando, en cuanto ya hay ahí una actitud teórica, que ella misma según su sentido sólo es posible en tanto [como] destrucción de las vivencias del mundo circundante."[103]

Ahora bien, Heidegger no dirige *expresamente* su crítica a la posición husserliana; más aún, la fenomenología será el título bajo el cual pone estas investigaciones —uso del concepto que ya conocemos de **Sein und Zeit**. Sin embargo, no puede ser casualidad que Heidegger, quién ha hecho notar textualmente que "cada palabra aquí es de la mayor significación"[104], utilice el *mismo término* que Husserl propone para definir la nueva actitud

[101] Heidegger, M.; IdPhW, S. 85: "Erlebe ich dieses Datum 'braun' als Empfindungsmoment ebenso wie das Katheder? Weltet es in dem Braun als solchem und aufgefaßt als Datum? Schwingt in diesem Auffassen mein historisches Ich mit? Evident nicht."

[102] Cf. Zubiri, X.; **Sobre la esencia**, SS. 357 ff.

[103] Heidegger, M.; IdPhW, S. 85: "Die Empfindung ist selbst da, aber erst dadurch, daß ich das Umweltliche zerstörte, daß ich wegstrich, absah, mein historisches Ich *ausschaltete* und Theorie trieb, primär in der theoretischen Einstellung. Dieser primäre Charakter ist nur solcher, wenn ich schon Theorie treibe, wenn theoretische Einstellung da ist, die selbst ihrem Sinne nach nur möglich ist als Zerstörung des Umwelterlebnisses."

[104] Heidegger, M.; IdPhW, S. 85: "Jedes Wort ist hier von Bedeutung."

trascendental de la filosofía —la epojé—; nos referimos al uso del término "desconexión"[105]. En este contexto, Heidegger pone explícitamente el término en relación con el "teorizar"; es para él, por tanto, una actitud *derivada*, *relativa*, no original. Lo que se desconecta es "mi yo histórico". Esta desconexión estaría totalmente de acuerdo con el sentido husserliano del concepto, pero justamente es esto lo que Heidegger está criticando. Si es así, la somera mención a Husserl como una opinión equivocada respecto de atribuir al "naturalismo" la causa del error de las posiciones gnoseológicas tradicionales, y no ver en ella la "dominación general de lo teórico", se convierte en una crítica formal a esta solución.

Pero, ¿alcanza esta crítica efectivamente a la posición de Husserl? Detengámonos a examinar cómo ha accedido Husserl a esta solución y lo que ella implica. Por de pronto, digamos que el conflicto se presenta, no con el Husserl de las **Logische Untersuchungen** de 1900/1, el Husserl "descriptivo", o el Husserl "fenomenólogo", no con el Husserl que busca en la fenomenología un método de descripción de esencias, sino con el Husserl de la "ciencia trascendental". Que hay aquí una evolución dentro del pensamiento husserliano es un hecho innegable. Si acaso el paso de una fenomenología descriptiva a una fenomenología trascendental es necesario es una pregunta que dividió en su tiempo a sus discípulos, pero que, para nuestro efecto no tiene mayor relevancia. Bástenos con señalar que este viraje [Wende] —o reestructuración [Umbildung] de la fenomenología, como la ha denominado Landgrebe[106]— no significó un quiebre al interior de la filosofía de Husserl, sino más bien es una necesidad que se desprende de la noción de "conciencia", que ya ocupa un lugar

[105] Se acentúa la relevancia de esta mención cuando consideramos que el joven Heidegger en escasísimos lugares hace referencia a este paso que para Husserl es piedra fundamental de su interpretación de la fenomenología. Volveremos más adelante sobre este punto.

[106] Cf. Landgrebe, L.; "Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung", en: Der Weg der Phänomenologie, SS. 9 - 39.

importante en las **Logische Untersuchungen**[107]. Más que un quiebre [Bruch], la dirección trascendental que tomaron los análisis husserlianos significó la irrupción, la radicalización [Durchbruch] de un procedimiento de descripción elaboradísimo en vistas a una fundamentación en el análisis trascendental de la conciencia[108], que dio paso a importantes temas de su filosofía posterior y que, de algún modo, ya estaban preparándose en las **Logische Untersuchungen**, o al menos esta es la apreciación de Husserl *después* de producido el giro[109]. Este juicio se encuentra en la mencionada Introducción, y dada la relevancia para nuestro

[107] Cf. especialmente Husserl, E.; LU V, Kap. 1 und 2.

[108] Cf. Husserl, E.; Die Idee der Phänomenologie, S. X (p. 17): "La fenomenología trascendental es fenomenología de la conciencia constituyente y, por lo tanto, no pertenece a ella ni un sólo axioma objetivo (referente a objetos que no son conciencia). ... El interés *gnoseológico*, [es decir] *trascendental* no se dirige al ser objetivo y al establecimiento de verdades para el ser objetivo, ni, por consiguiente, a la ciencia objetiva. ... El interés trascendental, el interés de la *fenomenología trascendental* está, antes bien, dirigido a la conciencia como conciencia; está dirigido a *fenómenos*, a fenómenos en doble sentido: 1) en el sentido del aparecer en que el objeto aparece; 2) por otra parte, en el sentido del objeto meramente considerado en tanto que justamente aparece en 'apareceres', y 'trascendentalmente', bajo desconexión de todas las posiciones empíricas ..."

[109] A propósito de lo repentino que surge en el horizonte fenomenológico *la idea de la reducción* y del estado de ánimo *en* que se hallaba Husserl previo a su descubrimiento, recordemos el conmovedor pasaje anotado a modo de diario por él el 25 de septiembre de 1906, y que W. Biemel recoge en su "Einleitung des Herausgebers" a Die Idee der Phänomenologie, S. VII - VIII (p. 14):

"Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y, si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano..." (p. 17 s.).

Este pasaje no sólo deja entrever el compromiso emocional con que el riguroso y muchas veces frío Husserl se enfrenta a los problemas, sino también nos señala que: a) en 1906 Husserl está llegando al límite de una fenomenología descriptiva; 2) ese límite no lo concibe como la culminación del análisis sino más bien como un callejón sin salida; 3) por los términos utilizados, no es arriesgado suponer una clara influencia de Kant; 4) el proyecto de Husserl no se reduce al aspecto gnoseológico, su preocupación se centra *también* en una "crítica de la razón práctica y de la razón estimativa", aspectos casi totalmente olvidados por la crítica posterior, y que recién ahora se empiezan a corregir con la aparición en la colección Husserliana del tomo sobre las Lecciones sobre Ética, que a lo largo de muchos semestres sostuvo Husserl.

tema, citamos aquí una parte: "Las **Investigaciones Lógicas** hacen pasar la fenomenología por psicología descriptiva (aunque en ellas el interés gnoseológico era determinante). Hay, sin embargo, que distinguir esta psicología descriptiva —entendida, por cierto, como fenomenología empírica— de la *fenomenología trascendental* ... Lo que en mis **Investigaciones Lógicas** se llamaba fenomenología psicológica descriptiva concierne, sin embargo, a la mera esfera de las vivencias en lo que hace a su contenido ingrediente [reellen Gehalt]. Las vivencias son vivencias de yoes que viven y, en esta medida, están referidas empíricamente a objetos de la naturaleza. Mas, para una fenomenología que quiere ser gnoseológica, para una doctrina de la esencia del conocimiento (*a priori*) queda desconectada la referencia empírica. Surge así una *fenomenología trascendental*, que era propiamente la que se expuso en fracciones en las **Investigaciones Lógicas**."[110]

Si referimos lo anterior al modo cómo Heidegger expone la cuestión, queda claro que para él, Husserl ha abierto en las **Logische Untersuchungen** la posibilidad de una descripción de vivencias y de sus contenidos, caracterizada, en primera instancia, como una "fenomenología psicológica descriptiva" —conceptos que adquieren en las **Logische Untersuchungen** un sentido específico—. Esta fenomenología no es, sin embargo, (todavía) "teoría", es decir, no intenta elevarse a la categoría de "doctrina de la esencia del conocimiento" [Wesenslehre der Erkenntnis]. Se mantiene en la esfera de las vivencias. "*Meramente*", en tanto concierne a sus contenidos "físicos" [nach ihrem reellen Gehalt][111].

[110] Husserl, E.; Die Idee der Phänomenologie, S. IX. (p. 17), Manuskript (Sept. 1907: B II 1), citado por W. Biemel en la "Einleitung des Herausgebers."

[111] Husserl utiliza los adjetivos (y adverbios) "real" y "reell" ya en la primera Ed. de las LU, aunque ésta no tiene el carácter de distinción rígida [Cf. por ejemplo, LU V § 2 (Husserliana XIX/1, SS. 356 ff). Desde 1907, es decir, en Die Idee der Phänomenologie, esta distinción adquiere cada vez mayor importancia. En Ideen I, su diferencia está tan definida que el traductor J. Gaos propone traducir "reell" por "ingrediente" [Cf. Husserl, E.; Ideas I, § 41 p. 91, 92; § 61, p. 140; § 85; § 87, § 88, p. 212; etc]. Respecto de ella, el traductor de Die Idee der Phänomenologie, Miguel García-Baró señala: "Sólo se puede llamar *reell* en sentido estricto a lo que entra según su esencia a formar

A esta fenomenología la denomina Husserl "empírica", en tanto no se ocupa de la conciencia que constituye los objetos, sino se refiere a las vivencias vividas por yoes. Visto desde la perspectiva de los análisis trascendentales —específicamente desde la epojé—, los análisis de las **Logische Untersuchungen** alcanzan sólo circunstancialmente el ámbito idealista de descripción. De ahí la necesidad que tuvo Husserl de rehacer esta obra, con la intención de "elevar la antigua obra [las LU] al nivel de las **Ideas**."[112] La cita anterior marca claramente el momento del viraje desde el análisis de las vivencias a la necesidad de una fundamentación trascendental de dicho análisis. Pero, ¿es ésta una apreciación circunstancial de Husserl, o de algún modo están, no sólo presentes sino conservados en sus análisis posteriores los temas de "yo", de las vivencias, del mundo circundante, etc., tan caros al joven Heidegger?

Sin duda, sería de gran interés detenerse en mostrar la relación de dependencia que hay entre algunos de los conceptos básicos de Heidegger y la primera edición de las **Logische Untersuchungen**[113]. Heidegger mismo resumirá posteriormente —en el momento de la redacción de **Sein und Zeit**— los elementos que, a su juicio, le parecen los fundamentales de la fenomenología: la intencionalidad en tanto estructura de la vivencia, la intuición categorial, el sentido original del "a priori", el principio de la fenomenología: "volver a las cosas mismas", el sentido original

parte de la conciencia y por tanto, a lo que está en el tiempo fenomenológico" [Husserl, E.; **La idea de la fenomenología**, Presentación p. 10]. En concordancia con este sentido, Heidegger no utiliza nunca en SZ el término "reell"; sólo hace uso de "real" y sus variaciones. Nosotros proponemos para este término la traducción de "físico" que, sintácticamente se acerca más en el castellano a la idea del alemán; sobre todo en la expresión típicamente husserliana "reeller Bestand", que es en el hecho la expresión que traduce Gaos por "ingrediente". Para ella proponemos "consistencia física", retomando la proposición de L. Flores de traducir "Bestand", no como "existencia" sino como "consistencia".

[112] Husserl, E.; LU, Vorwort zur zweiten Auflage, S. X (p. 26).

[113] Por ejemplo, respecto del concepto de "vivencia": Cf. LU V, Cap. 1, §§ 2 - 4; Cap. 2, etc; respecto del concepto de "percepción": Cf. LU VI, Cap. 6, §§ 40 - 48; etc.

del concepto de fenomenología[114]. Sin embargo, ya que Heidegger no sólo tiene conocimiento del giro idealista conferido por Husserl a la fenomenología, sino que éste es un punto central en su discusión, examinemos el lugar que ocupa en las **Ideas I** el ámbito que Heidegger quiere recuperar como fundamento de la filosofía.

Las **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica** comienzan con una sección primera, de carácter introductorio, donde Husserl se ocupa de delimitar el ámbito de la actitud natural. Recién en los parágrafos 31 y 32 de la Segunda Sección se introducen las nociones de "desconexión" y de "epojé fenomenológica". Ellas se alcanzan desde el suelo de la actitud natural. A este primer ámbito corresponden, sin embargo, los análisis, por ejemplo, de la gramática lógica pura, de ontologías reales aprióricas tales como la cronometría y foronomía aprióricas, la geometría, como teoría apriórica del espacio, incluso la matemática formal y la lógica formal, etc.[115] Con esto distingue Husserl entre un análisis eidético —incluso puede tratarse de un análisis eidético "puro"— y el análisis propiamente trascendental. Las Logische Untersuchungen (ya en su primera edición) serían así un ejemplo de análisis fenomenológico eidético, cuya finalidad no es "explicar" [erklären] el conocimiento, sino "aclarar" [aufklären] la idea del conocimiento en sus elementos y leyes constitutivos, "una fenomenología, que se limita a un análisis meramente descriptivo de las vivencias según su consistencia física [reeller Bestand] y prescinde totalmente del análisis genético [de esas vivencias] en cuanto a sus nexos causales."[116]

Ahora bien, ¿es este nivel eidético (puro) del análisis de las

[114] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**, §§ 5 - 9. Cf. infra. § 9.

[115] Cf. Husserl, E.; **Idee der Phänomenologie**, SS. IX/X. (p. 17); **Ideen I**, § 7.

[116] Husserl, E.; LU Einleitung, S. 28 (A 21): "... eine Phänomenologie, die es auf bloße deskriptive Analyse der Erlebnisse nach ihrem reellen Bestande, in keiner Weise aber auf ihre genetische Analyse nach ihrem kausalen Zusammenhange abgesehen hat."

Logische Untersuchungen el que Heidegger intenta recuperar para su fundamentación de la filosofía? No pareciera ser el caso. Sin embargo, para llegar a determinar un ámbito eidético —"regiones eidéticas"— y ciencias que ordenan estas regiones —"ontologías eidéticas regionales"[117]—, Husserl ha tenido que delimitar el ámbito en el cual se da este conocimiento: el mundo. "El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece dentro de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos **'natural'**, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con **una sola palabra**: es el **mundo**."[118]

En este pasaje, con el cual Husserl comienza sus **Ideen I**, encontramos ya en relación al concepto de "mundo", el de "experiencia" y no en último término una determinación del término "natural" que es la misma que retoma Heidegger: éste proviene de la *actitud teórica*. Es decir, comienza advirtiéndonos que, lo que denominará más adelante "actitud natural" es ya producto de un acto consciente de comprender este conocimiento dentro de una estructura más general de ordenación de la ciencia, de regiones eidéticas que se fundan unas a otras, etc.[119] El concepto de mundo será el horizonte de investigaciones posibles que surge de esta actitud natural. Husserl caracteriza el "mundo" en "actitud natural" justamente cuando se trata de "desconectarlo", en la segunda sección de las **Ideen I**, entre los parágrafos 27 y 32.

Podemos sintetizar su posición en los siguientes puntos:
1) el tema del mundo surge al comienzo de la meditación fenomenológica, de "hombres de la vida natural" que juzgan, sienten, quieren, en una actitud específica: la "actitud natural";
2) Husserl lleva a cabo las descripciones en primera persona, sin

[117] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, §§ 9 - 17.

[118] Husserl, E.; **Ideen I**, § 1, S. 10 (p. 17).

[119] Cf. Husserl, E.; **LU Prolegomena**, § 63 S. 232 (p. 194), §§ 64 y 65; **Ideen I**, § 72 S. 164 ff. (p. 160 ss.); ver tb. §§ 12, 15 y 16.

más justificación que la facilidad que ello conlleva; así se introduce el 'yo' en ellas;
3) La descripción se afirma fundamentalmente en los sentidos: "Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, **para mí simplemente ahí, 'ahí delante'...**"[120];
4) El mundo aparece con un núcleo, un "campo de percepción" inmediata, luego con una "co-presencia" intuitivamente clara u obscura, distinta o indistinta, como un halo del campo de percepción actual;
5) Pero no se agota ahí, aparece también con un "horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada", infinito, nunca plenamente determinable, pero que está necesariamente ahí;
6) Este horizonte no es sólo espacial sino también "temporal"; como horizonte temporal es también "infinito" por dos lados: "su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro"[121];
7) En este horizonte me puedo mover "libremente", cambiando mi posición en el espacio y en el tiempo, cambiar mi perspectiva, procurarme percepciones y representaciones nuevas, etc.;
8) Este mundo no se reduce para Husserl sólo a un mundo de "cosas", "sino en la misma forma inmediata ... [es] un mundo de **valores y de bienes**, un mundo **práctico**", es decir, me encuentro con cosas no sólo con cualidades de cosas, sino con "caracteres de valor"[122]: bellas, feas, agradables o desagradables, etc.;
9) En este mundo me encuentro también con hombres y animales, los cuales también están constituidos con caracteres de valor: amigos, enemigos, extraños, parientes, etc.;
10) Este mundo es "un mundo en que me encuentro" y a la vez "mi mundo circundante"[123];

[120] Husserl, E.; **Ideen I**, § 27, S. 57 (p. 64).

[121] Husserl, E.; **Ideen I**, § 27, S. 59 (p. 65).

[122] Husserl, E.; **Ideen I**, § 27, S. 59 (p. 66).

[123] Husserl, E.; **Ideen I**, § 28, S. 60 (p. 66).

11) El mundo circundante 'real' no es el único, también me encuentro con mundos circundantes 'ideales', como el mundo aritmético que se me abre, que está ahí para mí cuando cambio la "actitud natural" por la "actitud aritmética", que no es sino una trasposición de la "actitud natural" a otra esfera, no es una *nueva* actitud —como lo será la epojé—;

12) Este mundo, que es mundo circundante mío, lo descubro compartido con otros yoes, para los cuales también es su mundo circundante. Se convierte así en un mundo "objetivo" al ponerlo en común con los prójimos; en "el mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos"[124];

13) Este mundo es susceptible de ser aprehendido científicamente en esta actitud natural. "Semejante tarea puede y debe —como científica que es— fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, bien que hasta aquí apenas vislumbrada"[125];

14) Todo esto, que denominamos 'mundo' cae dentro de la esfera de la epojé;

15) Después de ser reducido, se convierte en el correlato de la conciencia: "El mundo espacio-temporal entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, es un mero ser intencional por su sentido o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser para una conciencia. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias —pero, que además de esto no es nada."[126] Así, podemos decir, parafraseando al Heidegger de **Sein und Zeit**, que sin duda el concepto de mundo —al menos el mundo en actitud natural— propuesto por Husserl es la base sobre la cual se erigen las investigaciones heideggerianas que

[124] Husserl, E.; **Ideen I**, § 29, S. 61 f. (p. 68).

[125] Husserl, E.; **Ideen I**, § 30, S. 62 (p. 69).

[126] Husserl,E.; **Ideen I**, § 49, S. 117 (p. 114). Cit. por Heidegger en: **Prolegomena** § 12, S. 155.

buscan patentizar este fenómeno[127].

Respecto al tema del "yo histórico", del "yo mismo" que busca aclarar Heidegger cabe señalar, además de lo ya dicho, que Husserl en las **Ideen I** reduce su papel a la esfera de la actitud natural. En los análisis fenomenológicos propiamente tales, el "yo" es reducido primero en la dimensión de la conciencia[128], y en el ámbito tracendental fundante, en el ego. Por el proceso de reducción se accede así a la conciencia en cuanto región; en ella, el "yo puro" aparece escindido en *cogito* y *cogitationes*, distinción que se haya a la base de lo que posteriormente serán las estructuras noeticas y noematicas, cuyo análisis ocupará tanto la sección tercera como la cuarta de dicha obra.

Ahora bien, a pesar de que Heidegger no está en condiciones, en el momento de desarrollo de su pensamiento que comentamos —recordemos que estas Lecciones son de 1919—, de oponer un punto de vista distinto ya estructurado a la propuesta husserliana, a la base de su intuición del "yo mismo" y de su crítica a lo "teórico", se encuentran ya los elementos de diferenciación y de distancia respecto de un punto central de la postura del Husserl de las **Ideen I**, en relación al tema de la reducción[129]. Si bien con el proceso de la reducción se obtiene la conciencia en cuanto región, este proceso la pierde en tanto vivencia vivida, y con ello en tanto fuente de la vivencia del mundo circundante.

h) Recapitulación. Lo teórico y el concepto de cosa.

Antes de retomar el tema según la exposición del joven Heidegger,

[127] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, S. 38.

[128] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, § 33, S. 70 f. (p. 75).

[129] Tendremos que esperar hasta las Lecciones de 1925 para tener acceso a la crítica explícita de Heidegger al concepto de reducción (trascendental y eidética), crítica que no aparece explícita en **SZ**, y que recién se edita en 1979: Cf. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**, § 12, SS. 148 - 157. Esta crítica nace del suelo de la pregunta por el ser, por lo cual la consideramos aquí solo lateralmente.

recapitulemos brevemente los hitos centrales de esta evolución. En el intento de asegurar el acceso metodológico al fenómeno originario de la filosofía, Heidegger se encuentra con una nueva noción, la circularidad, que nace como una suposición a partir de la idea de la filosofía. Superando así la aporía del punto de partida de la filosofía, la circularidad será considerada como índice tanto del método propio de aquella, que denomina "proto-científico", como del ámbito originario a que este método debería dar paso. La búsqueda de la vía metodológica de acceso al objeto originario de la filosofía, a través de las diferentes soluciones propuestas, llega a un punto absoluto, a la sima de las posibilidades luego que muestra que todas las vías hasta ahora seguidas no conducen a este ámbito originario. Este momento de pérdida total, la miseria espiritual, se trasforma en el nuevo punto de partida que abrirá el camino hacia la vivencia. Junto a la vivencia vivida por mí —'yo-(histórico)-vivencio'— aparece la vivencia de un mundo circundante, que "mundea". Al intentar, sin embargo, fundar sobre este ámbito originario una protociencia, la vivencia pierde su carácter originario, se des-vivencia; el ámbito originario vivido se transforma en la esfera de lo psíquico y el yo (mismo) histórico en un sujeto. Este proceso, que Heidegger denomina "el primado de lo teórico" tiene también su contrapartida en el ámbito del objeto.

El punto de partida es siempre la vivencia del mundo circundante, en nuestro ejemplo, alcanzada desde la vivencia del púlpito. Si nos retrotraemos a la vivencia vivida desde la vida misma, con toda su vitalidad; es decir, si conscientemente dejamos de lado todo intento de teorizar, surge la pregunta "¿cómo vivencio lo circunmundante? ¿me es "dado"?[130]. Para Husserl, decíamos, el mundo en actitud natural estaba 'para mí simplemente ahí, "ahí delante"'; luego, como mundo reducido aparece *como dado* "para una conciencia", como mero ser intencional, y nada más que eso. Heidegger, en cambio, pone al descubierto lo "teórico" que

[130] Heidegger, M.; IdPhW, S. 88: "Wie erlebe ich das Umweltliche, ist es mir "gegeben"?

se encuentra ya a la base de esto "dado". "Esto circunmundante dado esta ya afectado por lo teórico, ya ha sido alejado de mí, de mi yo histórico; el 'mundea' ya no es primordial."[131] Si bien a través de la constatación del fenómeno de los "grados de la fuerza vital" [Stufen der Lebendigkeit] de las vivencias encontramos que, en el caso del mundo circundante, lo "dado" conserva muchas de sus características originales, no por ello deja de estar presente en él ya una reflexión teórica. Esto no significa solamente que desde la vivencia vivida, del mundo circundante demos un paso hacia lo teórico, sino ello señala que "ya desde el principio y siempre se está en lo teórico."[132] En ello radica, por otra parte, la dificultad del análisis sobre el mundo circundante: porque da cuenta en parte de la vivencia vivida, aparece como legítimo, pero tras esa parte se esconde también el proceso de teorización, de des-vivencia de la vivencia. Ahora bien, como el 'yo histórico' todavía resuena en esto circunmundante dado, también resuena de algún modo el sentido más propio de lo circunmundante, su carácter de significación. Pero, este carácter también es aislado por la teorización, estableciéndose así el concepto de "mera cosa" [bloßes Ding][133]. Dado que en la "cosa" todavía resuena lo vivido en la vivencia, mundea, que el yo histórico está todavía presente, ella conserva algo de los caracteres originales, en ella todavía se hayan presentes cualidades, color, dureza, espacialidad, extensión, peso, etc. Pero, estas no se encuentran como cualidades-vividas, color-vivido, etc., sino bajo el "carácter de cosa", es decir, el espacio es "cosa-espacio", el tiempo "cosa-tiempo", etc. Constata Heidegger que incluso se puede seguir fenomenalmente, en una secuencia, el proceso de

[131] Heidegger, M.; IdPhW, S. 88: "... gegebenes Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das 'es weltet' ist bereits nicht mehr primär."

[132] Heidegger, M.; IdPhW, S. 87: "Schon von Anfang an und immer ist man im Theoretischen".

[133] Heidegger, M.; IdPhW, S. 89: "Wird nun der eigentliche Sinn des Umweltlichen, sein Bedeutungscharakter, gleichsam ausgehoben, dann ist das bereits als gegeben Hingestellte zum bloßen Ding verblaßt."

destrucción progresiva del mundo circundante en tanto que progresiva teorización; en nuestro ejemplo: púlpito, caja, color castaño, madera, cosa[134].

Este ámbito de "cosas" adquiere el status de ámbito circunscrito determinado, una esfera original "destilada de lo circunmundano."[135] En esta posición, las cosas, en las cuales no mundea ya más, "sólo están como tales, es decir, son reales, existen."[136] 'Realidad' no es, según el análisis, una caracterización que provenga de lo circunmundante, es decir, en que esté involucrado 'mi yo histórico', que nazca de la vivencia vivida. "*Aquello que tiene carácter significativo es despojado de este carácter de significación [ent-deutet] hasta reducirlo a un resto: reconocer algo real en cuanto tal. El yo histórico es des-historizado hasta reducirlo a un resto de yo-idad específica como correlato de la cosidad, y tiene su quién sólo en la ocupación con lo teórico; es decir, ¿sólo 'patentizable'? ¡patentizado fenomenológicamente!*"[137.138]

---

[134] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 89: "Dieser Prozeß der fortschreitenden zerstörenden theoretischen Infizierung des Umweltlichen ist phänomenal genau verfolgbar, z. B. eine Reihe: Katheder, Kiste, braunfarbig, Holz, Ding."

[135] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 89: "Die Dinghaftigkeit umschreibt eine ganz originäre Sphäre, die aus dem Umweltlichen herausdestilliert ist."

[136] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 89: "Das Ding ist bloß noch da als solches, d.h. es ist real, es existiert."

[137] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 89/90: "Das Bedeutungshafte ist ent-deutet bis auf den Rest: ein Reales als solches erkennen. Das historische Ich ist ent-geschichtlicht bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit, und es hat nur im Nachgehen des Theoretischen sein Wer, d.h. nur 'erschließbar'?! Phänomenologisch erschlossen!!."

[138] Heidegger utiliza en este comentario que es, indudablemente, una adición personal a lo que está exponiendo, el verbo "erschließen". A partir de él se desarrollará posteriormente la importante tematización de la "Erschlossenheit" (patencia, "estado de abierto"), que ocupa en **SZ** un lugar destacado. Cf. SZ, §§ 28 (S. 133), 29, 31, 34, 40, 44, 68. Asistimos una vez más en esta Lección al intento del joven Heidegger de desarrollar el instrumento conceptual que le permita acceder a la esfera especial de problemas que cree haber encontrado. El Heidegger maduro se hará muchas veces cargo de la objeción sobre lo abstruso de su lenguaje. Cf. por ejemplo, **SZ**, S. 38/39; **Vorträge und Aufsätze**, S. 23; etc.

Esta afirmación marca un hito muy importante dentro de la filosofía de Heidegger. El poner en cuestión conceptos tradicionalmente acuñados por la tradición filosófica, al proponer para ellos un sentido radicalmente nuevo, rompe con esta tradición. En este primer momento no existe en Heidegger el recurso a un pensar fundante en el origen de la filosofía, como posteriormente serán Heráclito y Parménides. El concepto de realidad aparece como derivado a partir de una exigencia del modo de interrogar del joven Heidegger. ¿Es éste fundamento suficiente para la magnitud de la crítica?[139].

La puesta en cuestión, por primera vez en estos términos, del concepto tradicional de realidad, el considerar la realidad como un problema, en tanto que imposibilita el acceso a un fenómeno más original, el considerar la realidad como un carácter derivado, en último término la trascendencia de esta afirmación puede ser discutible en tanto Heidegger todavía no está en condiciones de echar las bases desde las cuales estas afirmaciones adquieran un contexto explicativo[140]. Nuestra situación hermeneútica es, sin embargo, especial. Intenta, por una parte, seguir paso a paso los momentos fundamentales del desarrollo del pensamiento de un joven filósofo pero, por otra, es consciente de que lo que para nosotros aparecen como intuiciones tal vez desconectadas, partes dependientes a las cuales les falta su contexto, eran comprendidas en ese momento como intuiciones originales, como caminos nuevos que empezar a recorrer. Sin embargo, la declaración en Sein und Zeit sobre la inutilidad de una frase como "el hombre tiene su

---

[139] Heidegger mismo está consciente tanto de la radicalidad de su puesta en cuestión como de lo apresurado de su exposición en vista a una fundamentación de ésta: "Es wäre vermessen, es heute schon lösen zu wollen, wo man es kaum gesehen hat, wo die primären Elemente seiner Fundierung noch nicht einmal entdeckt sind. ... Vielmehr kann es sich nur darum handeln, das Problem innerhalb des Umkreises unserer bisherigen Problematik sichtbar zu machen." [IdPhW, S. 88].

[140] Estas exigencias quedarán plenamente satisfechas, a más tardar en SZ. Cf. Heidegger, M.; SZ, § 43, especialmente SS. 200 - 202.

mundo circundante" en tanto no esté ésta fundada en una estructura original[141], podemos consideraria también una crítica a este modo rasante de exponer nuevas intuiciones, sin preocuparse mucho de la tematización más general de estas afirmaciones. Por otra parte, gracias a este método, el joven Heidegger puede profundizar y avanzar de modo asombroso en cuestiones fundamentales, justamente porque no tiene que fundar cada paso. Sin Sein und Zeit estas Lecciones correrían el riesgo, dado lo particular de su exposición, de ser considerada, en las palabras de Husserl, meras "pretensiones de grandes descubrimientos, de revoluciones lógicas en la filosofía. ... 'Descubrimientos' que nacen muertos, ... que proceden del diletantismo ingenuo, ... y de la filosofía científico-familiar de las cátedras, ... y que querría persuadir al mundo entero y a sí mismas de que tal cosa en una filosofía viva."[142] ¿O son éstas desde ya percibidas como los primeros bosquejos de exposiciones de "verdades permanentes", que nacen del mismo suelo que las "evidencias" fenomenológicas?

Ahora bien, una vez fijado el carácter derivado del concepto de realidad, en la medida que surge de la teorización de la vivencia vivida del mundo circundante, es decir, del proceso de desvivenciación del acontecimiento original, Heidegger no hace sino sacar las conclusiones de esta toma de posición: 1) La realidad, como "la esfera de la cosificidad es el nivel más bajo de aquello que denominamos objetividad de la naturaleza."[143] 2) Esta esfera, en tanto que esfera de la objetividad teórica, está organizada según una arquitectónica, que nace de la "idea de cosa", y que procura la unidad categorial de la multiplicidad de formas en que las cosas se presentan. 3) Heidegger, que ya ha introducido más arriba el término "motivación" [Motivation] en el sentido de

[141] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, S. 57/8.

[142] Husserl, E.; **Idee der Phänomenologie**, S. 90.

[143] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 90: "Die Sphäre der Dinghaftigkeit ist die unterste Schicht dessen , was wir als Objektivität der Natur bezeichnen."

fundamentación —preguntar por los motivos[144]—, acota que: "El orden de las categorías es dominado por la ley fundante [Motivationsgesetzlichkeit] de la 'cosificidad'"[145], la cual no es ningún "género supremo", bajo el cual se hallen categorías particulares. 4) Esta esfera de la "Dinghaftigkeit" tiene sus propios mecanismos para el incremento progresivo en el proceso de teorización. Así, la ciencia natural —la física, por ejemplo—, de las cualidades sensibles (color, tono) llega mediante este proceso de teorización a categorías físicas invariantes: oscilaciones de frecuencia de ondas luminosas. Este complicado proceso de objetivación de las ciencias naturales es también un proceso de "Ent-deutung", de quitar significado, (des-aclaración). Pero, en las constantes físicas, en tanto que buscan conocer la realidad, conservan algo de su esfera originaria. "Las constantes de medida en la física, los pesos específicos, etc., son rudimentos que provienen de la realidad de la cosificidad."[146] A esto, dicho sea de paso, es a lo que se refiere Husserl con investigar el mundo natural, investigar el mundo de la actitud natural.

Ahora bien, no debemos confundir la tarea de la filosofía de investigar las diversas capas de lo teórico, la investigación sobre las diferentes relaciones de fundamentación entre las diversas ciencias —tarea en la cual se ha conseguido ya resultados permanentes—, con el problema último, original, que se esconde tras la absolutización de lo teórico y de la objetivación: el que esa posibilidad se funde en la vida misma, en la vivencia vivida. Cuáles sean las relaciones entre ambos planos es un problema que

[144] Cf. Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 66: "Es darf sich in das Wort Motiv kein Mißverständnis hineinschleichen. Motive heraushören besagt nicht, nach Ursachen des Entstehens, nach Be-dingungen, Dingen suchen, die das Erlebnis als Ding und Verdinglichtes erklären, d. h. in einen Sachzusammenhang hineinstellen. Verstehen sollen wir die reinen Motive des Sinnes des reinen Erlebnisses."

[145] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 90: "Die Gliederung der Kategorien ist beherrscht von der Motivationsgesetzlichkeit "Dinghaftigkeit."

[146] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 90: "Die Maßkonstanten in der Physik, die spezifischen Gewichte usw. sind die Rudimente aus der Realität der Dinghaftigkeit."

todavía queda por dilucidar. "Y uno de los problemas más difíciles es el **del franqueo de la frontera desde el vivenciar el mundo circundante a la primera objetivación**, pues este problema sólo puede ser resuelto a partir de la comprensión de la vivencia del mundo circundante y de su problemática subyacente, y recién entonces se resuelve el problema de lo teórico en sí."[147]

¿Cuál es, entonces, la relación entre "realidad", "real", "ser real", etc. y el ámbito originario del mundo circundante que aparece en la vivencia-vivida, que mundea? Si el concepto de "realidad" es derivado, ¿quiere decir que éste no es "real"?, ¿que no existe? El problema así planteado es un **contrasentido [widersinnig]**. "Un teórico cuestionamiento de la existencia respecto de mi mundo circundante —pregunta que está en él enclavada— trastoca su sentido."[148] Heidegger resume esta relación en la sentencia: "Todo aquello que es real puede mundear; no todo lo que mundea es por ello necesariamente real."[149] Siendo esta relación asimétrica, siendo el ámbito de lo que mundea otro que el designado con el término "real", implica también que lo que *no* mundea puede ser perfectamente real, así como que lo que mundea puede que no sea real. ¿Tiene, entonces, algún sentido preguntar por la existencia (o realidad) de lo que mundea? Ninguno. ¿Qué sentido tiene, bajo esta luz, el preguntar por la realidad del mundo exterior? "La auténtica solución del problema de la realidad del mundo exterior yace en la comprensión de que no es ningún problema sino un contrasentido."[150] El problema comienza, por

[147] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 91: "Und eines der schwierigsten Probleme ist das **des Grenzübergangs vom Umwelterleben zur ersten Objektivierung**, weil dieses nur aus dem Verstehen des Umwelterlebens und seiner tieferliegenden Problematik zu lösen ist, und erst so löst sich das **Problem des Theoretischen überhaupt**."

[148] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 91: "Eine theoretische Existenzfrage über meine Umwelt - und in diese gleichsam eingebohrt - verkehrt deren Sinn."

[149] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 91: "Alles, was real ist, kann welten; nicht alles, was weltet, braucht real zu sein."

[150] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 92: "Die echte Lösung des Problems der Realität der Außenwelt liegt in der Einsicht, daß es überhaupt kein Problem, sondern eine Widersinnigkeit ist."

primera vez en la reflexión heideggeriana, a adquirir su configuración característica[151].

Pero, ¿está con ello ya resuelto el problema de la realidad del mundo exterior?, ¿no implica esta formulación una mera trasposición del problema de la realidad de la esfera del mundo exterior a la del mundo circundante?. E incluso aceptando que la vivencia vivida del mundo circundante, que mundea abre un acceso nuevo al problema del mundo exterior, ¿está asegurado con ello que este acceso sea originario?

La comprensión de la primera pregunta, que se deja reducir a la objeción que se podría plantear desde el realismo crítico, "el vivenciar del mundo circundante por su parte presupone justamente la realidad"[152], exige detenerse en la pregunta: ¿qué significa presuponer [voraussetzen]?, ¿en qué ámbitos tiene sentido hablar de "presuposición"?. 'Pre-suponer' implica un 'poner' algo 'previamente' [voraus], 'antes' . Esto 'previo' no tiene por qué ser necesariamente espacial o temporal, también puede ser una secuencia, ya sea numérica —por ejemplo, el 3 presupone el 2, es decir, en la determinación del 3 está ya presente el 2—; o lógica —como la relación entre premisas y conclusión. "Presuponer" significa en estos casos una relación de orden. ¿A esto se refiere la presuposición de la realidad por parte del vivenciar el mundo circundante? Indudablemente a esta altura de la exposición está claro que esta comprensión del "pre-suponer" en tanto forma de relación —de ordenación— nace de la actitud teórica, es decir, es una categoría que pertenece al ámbito que se intenta fundar. El "pre-suponer" tiene sentido sólo en el ámbito de la teoría de

[151] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 43 a). Aquí la pregunta es declarada "ohne Sinn" [sin sentido] y presupone el asegurar el modo primario de acceso a lo real, lo cual, como se sabe, es el Dasein mismo en su estructura radical de ser-en-el-mundo. Todo esto no ha sido vislumbrado todavía por el joven Heidegger, de ahí la declaración, es esta primera fase intuitiva del problema como "Widersinnig" [contrasentido].

[152] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 92: "Das Umwelterleben setzt eben seinerseits die Realität voraus."

conocimiento, como categoría de ordenación. El mundear, en cambio, no "pone" teóricamente nada; el mundear es vivido. Por tanto, resulta tan inadecuado suponer la "pre-suposición" de la realidad por lo circunmundante como el no suponerla. "El vivenciar el mundo circundante no hace el mismo presuposiciones ni se deja definir en sí mismo como presuposición. Pero, tampoco es carente de ellas, porque presuposiciones o su ausencia sólo tienen sentido dentro de lo teórico."[153]

Queda abierta, sin embargo, la segunda pregunta. Ella adquiere una gravitación especial si retomamos el hilo conductor que Heidegger ha propuesto para el acceso a la vivencia de lo circunmundante. El había establecido "el *presuponerse* a sí misma de la protociencia" y "la *circularidad*" que nacía de su misma idea como "la característica esencial de la filosofía". Incluso la circularidad había sido considerada el "índice" de autenticidad de un verdadero problema filosófico. La circularidad aparece ahora como una forma de la pre-suposición. Se revela así como derivada, como un fenómeno teórico. "La circularidad es un fenómeno eminentemente teórico, es probablemente la más sublime expresión de una dificultad puramente teórica."[154] ¿Vuelve a caer el análisis en lo que se estaba tratando de evitar, justamente llegar a los límites de la presuposición para acceder así a un ámbito originario, el origen [Ur-sprung]? "La circularidad es una dificultad teórica y además construida teóricamente."[155]

Sin embargo, dado que la circularidad es una forma muy particular de pre-suposición, el análisis sí ha ganado algo. La

[153] Heidegger, M.; IdPhW, S. 94: "Das Umwelterleben macht weder selbst Voraussetzungen, noch läßt es sich in sich selbst als solche stempeln. Es ist aber ebensowenig voraussetzunglos, denn Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen."

[154] Heidegger, M.; IdPhW, S. 95: "Die Zirkelhaftigkeit ist ein eminent theoretisches Phänomen, sie ist geradezu die sublimste Ausprägung einer rein theoretischen Schwierigkeit."

[155] Heidegger, M.; IdPhW, S. 95: "Die Zirkelhaftigkeit ist eine theoretische und theoretisch gemachte Schwierigkeit."

esfera que se postulaba como la esfera original, fundante, se ha mostrado en su carácter de teórica; es decir, como producto de un proceso de des-vivenciación [Entlebung] de lo circunmundante. Donde se muestre la circularidad no será ya índice de carácter originario, sino de un ámbito teórico, también él derivado. Así, no se ha abandonado el ámbito de la teoría del conocimiento, se sigue intentando por esta vía resolver el problema del conocimiento a través de una teoría; es decir, se ha buscado una teoría de la teoría —que es la denominación que ha recibido la lógica, por ejemplo. Pero, ¿existe entonces algo así como una protociencia en la filosofía? Por una parte, si no existe, no puede haber una ciencia fundada del conocimiento y de sus axiomas; si existe, volvemos a caer en la circularidad y el fenómeno del conocimiento vuelve a quedar encerrado en sí mismo. Puede que haya, sin embargo, una ciencia que no sea teórica —preteórica, suprateórica o de cualquier modo que sea—, una verdadera proto-ciencia, en la cual tenga su origen lo teórico. "Esta ciencia del origen entonces es tal, que no solamente no necesita hacer presuposiciones sino que ni siquiera puede hacerlas pues no es teoría. Ella, por tanto, se sitúa antes o sobre la esfera donde el hablar de presuposiciones tiene sentido."[156]

Una ciencia tal implicaría que ella no pone nada teórico previamente, que tampoco recurre a lo teórico para sus juicios; es decir, que no hace uso de lo que se podría caracterizar como un "método teleológico". También Heidegger considera excluida de la esfera de una verdadera protociencia una teoría de los valores, un sistema de valores; incluso queda fuera la *idea misma* de "sistema", en tanto que ella, según su esencia implica una absolutización de lo teórico. Todo esto significa abandonar definitivamente cualquier intento neokantiano de fundar la filosofía en un sujeto trascendental; es decir, no sólo Rickert sino también

[156] Heidegger, M.; IdPhW, S. 97: "Diese Wissenschaft vom Ursprung ist dann so geartet, daß sie nicht nur keine Voraussetzungen zu machen braucht, sondern sie nicht einmal machen kann, weil sie nicht Theorie ist. Sie liegt dann vor oder über der Sphäre, wo die Rede von Voraussetzung überhaupt Sinn hat."

Lotze y Lask, más aún esto implica "estar directamente en contra de Hegel, es decir, ante una de las más difíciles controversias."[157] ¿Significa también estar confrontado con la fenomenología de cuño husserliano? El propósito de esta Lección no es, en primera línea, polemizar contra explicaciones contrapuestas sobre "programas" o "sistemas" en general, "sino sólo en la leal investigación de auténticos problemas singulares, que están lejos de ser cuestiones especiales —algo así no existe en la filosofía."[158]

Si en el transcurso de esta Lección se ha accedido a un ámbito originario, éste es el de las vivencias vividas en que mundea un mundo circundante. La pregunta por una protociencia es, entonces, aquella por la posibilidad de integrar [Erfassen] metodológicamente estas vivencias; es decir: "¿Cómo es posible una ciencia de las vivencias en cuanto tales?"[159]

I) Husserl y la ciencia de las vivencias.

Esta pregunta no sólo nos recuerda la pregunta fundamental husserliana; nos retrotrae a ella. Heidegger hace la consideración que nos movemos "en el *estadio previo* al método fenomenológico."[160] Tomémosle el peso a esta apreciación. Ya en 1919, motivado no por la pregunta por el ser, sino desde el suelo de la fenomenología misma, a partir de una interpretación especial de la pregunta husserliana por la posible fundamentación de las ciencias —en tanto que búsqueda de una protociencia— Heidegger

[157] Heidegger, M.; IdPhW, S. 97: "Dann stehen wir mit der Front gegen Hegel, d. h. vor einer der schwierigsten Auseinandersetzungen."

[158] Heidegger, M.; IdPhW, S. 97: "... sondern nur in der treuen Untersuchung echter einzelner Probleme, die weit entfernt sind, Spezialfragen zu sein - so etwas gibt es nicht in der Philosophie."

[159] Heidegger, M.; IdPhW, S. 98: "Wie ist eine Wissenschaft von Erlebnissen als solchen möglich?"

[160] Heidegger, M.; IdPhW, S. 98: "Es ist notwendig, sich jetzt schon in einem den Grundzug der methodischen Stellung klarzumachen, so sehr wir noch ganz auf der Vorstufe der phänomenologischen Methode stehen."

llega a un estadio que califica de "previo al método fenomenológico"; previo en el sentido que es condición de posibilidad de acceso al método fenomenológico de manera adecuada. La no comprensión de este estadio previo lleva a las dificultades de comprensión de la esencia de la fenomenología, de su novedad, a las corrientes neokantianas —en este caso Natorp, y especialmente Rickert, como se encargará posteriormente de mostrarlo en diversas ocasiones[161]—. Pero, más importante, Heidegger descubre ya aquí el carácter *derivado* del método fenomenológico. Sin invalidar sus resultados, como los del resto de las ciencias, esta falta de fundamentos de la fenomenología exige una fundamentación previa. Ella, que se autoconcibe como la ciencia sin supuestos, la culminación de la filosofía habida, el anhelo de toda la filosofía moderna[162] deja sin aclarar su procedencia[163]. Importante es anotar que Heidegger no está contraponiendo una nueva posición a la fenomenológica. Motivado por la cosa misma que ha abierto la fenomenología descubre su insuficiencia en tanto que hay una serie de fenómenos que el método ha dejado al descubierto, de los cuales, sin embargo, no da cuenta. No es éste, por tanto, un momento de quiebre con la fenomenología de Husserl, nunca es Heidegger más "fenomenólogo" que en este momento: es el preguntar fenomenológico el que lo impulsa.

Heidegger describe lo alcanzado hasta aquí y la relación que esto tiene con la fenomenología: "Tenemos, por tanto, que consumar la vivencia del mundo circundante en toda vitalidad, luego tenemos que observarla en el mirar [mismo], en el mirar-hacia-ella [la vivencia] y entonces observar el mismo mirar-hacia, y debemos

[161] Cf. por ejemplo, Heidegger, M.; PhtW, §§ 7 - 13; Prolegomena, § 5 b; etc.

[162] Cf. Husserl, E.; Ideen I, § 62, S. 148 (p. 142); § 63, S. 151 (p. 146).

[163] Cf. Velozo, R.; El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en E. Husserl, pp. 102 - 105.

estudiar el cómo se efectuó este primer mirar-hacia."[164] Lo que propone aquí Heidegger no es sólo una secuencia, una gradación desde la vivencia vivida hasta un modo de aprehensión que todavía deja sin calificar —lo denomina por ahora "estudio"—, ella determina ya la posibilidad del método fenomenológico, según su comprensión. Así, el recuperar un "mirar-hacia"[165] significa una *desconexión radical* de todos los prejuicios teóricos[166]. En esta "desconexión" encontramos un aspecto de la reducción fenomenológica husserliana. Ella cumple en esta fase una función fundamental. En el camino hacia la fundamentación del acceso al ámbito originario vivido, la vivencia, lo teórico es lo que, estando presente, debe ser desconectado. Más aún, Heidegger dice que debe ser "*radicalmente* desconectado", insinuando con ello la diferencia entre el ámbito originario de las vivencias por él delimitado y el campo de vivencias de la actitud natural que Husserl pone a la base de sus reducciones. El "mirar-hacia" la vivencia del mundo circundante, la cosificación de la vivencia —en tanto ella es sacada del ritmo propio en que se da en cuanto vivida y se deja ver como índice de la existencia—, deja al descubierto un "extraño quiebre", un doblamiento en el vivenciar y lo vivenciado[167]. Este último, el objeto del vivenciar, es más bien aludido [gemeint], aislado del ritmo del vivenciar, puesto como esfera a la cual el conocimiento tiende.

[164] Heidegger, M.; IdPhW, S. 98: "Wir sollen also in voller Lebendigkeit das Umwelterlebnis vollziehen und es dann im Sehen, Auf-es-Hinsehen, und dann auf dieses Hinsehen hin sehen und das Wie des vollzogenen ersten Hinsehens studieren."

[165] Cf. Heidegger, M.; SZ, § 13, S. 61 f. En este importante texto expone Heidegger el carácter derivado de este fenómeno, fundado en el modo de ser del Dasein de ser-en-el-mundo. Cabe hacer notar que tras este "Hin-sehen" se encuentra para Heidegger en este momento —lo que significa que también resuena este sentido en SZ— *la visión del fenomenólogo*, tal como la entiende Husserl.

[166] Heidegger, M.; IdPhW, S. 98: "Die Absolutheit des Sehens ist nicht mit einem Schlag, durch einen Kunst- und Handgriff etwa, zu gewinnen, sondern zunächst nur so, daß wir alle Relativitäten (die wesentlich theoretische Vormeinungen sind) radikal ausschalten."

[167] Heidegger, M.; IdPhW, S. 98: "Halten wir dazu ein bloßes Dingerlebnis, so zeigt sich hier ein merkwürdiger Bruch zwischen Erleben und Erlebtem."

La crítica insinuada hacia Husserl, la concreta Heidegger de modo singular. Tanto la presentación de esta posición como su refutación las coloca bajo el título: "El método de la reflexión descriptiva (Natorp)"[168], no directamente en relación a Husserl, aunque para esta presentación se recurra expresamente a las Ideen I. Es decir, claramente asume la crítica al giro trascendental de la fenomenología husserliana, pero no a todas las posibilidades desplegadas por Husserl para la fenomenología. Si bien concede que la distinción entre el vivenciar y lo vivenciado no supone una recaída en una posición psicologista, que ve en el vivenciar algo psíquico y en lo vivenciado una esfera de objetos físicos, el "mirar hacia" la vivencia del mundo circundante justamente lo que hace es *ver* [an-sehen: presenciar] esta vivencia, es decir, ella no es más vivida sino que miramos hacia ella, la consideramos. Para explicitar esta tesis recurre a Husserl: "Sólo por medio de los actos de experiencia reflexiva sabemos algo de las corrientes de vivencias"[169]; nos recuerda también que para Husserl "el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión"[170] y que "las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con universalidad de principio."[171] En vistas a aclarar el modo cómo procede este método, Heidegger propone centrarse en el ejemplo de la descripción de la experiencia de una cosa [Dingerfahrung] para evitar, por el momento, la dificultad del estudio de la vivencia del mundo circundante. Así describimos una cosa, ella se presenta como dada objetivamente, ella tiene color, forma, etc. "Viviendo en esta descripción, la

[168] Heidegger, M.; IdPhW, S. 99: "Die Methode der deskriptiven Reflexion (Natorp)."

[169] Husserl, E.; Ideen I, § 78, S. 150 (p. 179). Citado por Heidegger en: IdPhW, S. 99.

[170] Husserl, E.; Ideen I, § 77, S. 144 (p. 172). Citado por Heidegger en: IdPhW, S. 99.

[171] Husserl, E.; Ideen I, § 77, S. 145 (p. 172/3). Citado por Heidegger en: IdPhW, S. 99.

mirada de la 'conciencia-yo' está dirigida hacia la cosa."[172] No es que ello signifique que el yo sea como un foco que pueda dirigir libremente su haz hacia un objeto, pues éste, a diferencia del yo, no puede iluminarse a sí mismo. El yo, en cambio, no necesita de una nueva fuente para autopercibirse: en una nueva vivencia (reflexión) puede percibir una vivencia. Y dado que ambas son de la misma naturaleza, que la reflexión también pertenece a la esfera de las vivencias, es posible desde la corriente de las vivencias mismas *describirlas*[173]. Se ha ganado así una vía de acceso para la descripción de toda la gama de vivencias, las cuales será necesario clasificar, etc. La ciencia de las vivencias es así esencialmente descriptiva; más aún, para Husserl esta ciencia, "como toda disciplina descriptiva, *no constructiva y no idealizante*, tiene su propio derecho a la existencia."[174] Hasta aquí la presentación de Heidegger de lo que denomina "el método de la descripción reflexiva"[175], y hasta aquí las referencias a Husserl. Ahora bien, ¿está con ello descrito lo fundamental de la fenomenología, o al menos uno de sus rasgos esenciales?

A su propia interrogante acaso el método así descrito sea capaz de investigar la esfera de las vivencias e integrarlas científicamente, responde recurriendo a Natorp. Mediante la reflexión, la vivencia vivida se transforma en una vivencia "vista" [erblicktes Erlebnis]; es decir, en un objeto, lo que según hemos visto,

[172] Heidegger, M.; IdPhW, S. 99: "In dieser Beschreibung lebend, ist der Blick des 'Bewußtseins-Ich' gerichtet auf das Ding."

[173] Cf. Heidegger, M.; IdPhW, S. 100: "Das in der Reflexion gewonnene Erlebnisfeld, der Erlebnisstrom, wird beschreibbar."

[174] Husserl, E.; Ideen I, § 75, S. 171 (p. 166). Cit. por Heidegger en IdPhW, S. 100; aunque omite el texto puesto en cursiva por nosotros, y que más adelante, tendrá especial importancia respecto de la comprensión de la fenomenología por Husserl y de la crítica a la que la somete Heidegger. Anotemos que, con esta referencia, Heidegger hace relación implícita a la carencia de fundamentación última de la fenomenología por parte de Husserl. Cabe aquí la interpretación según la cual, al tener en sí misma y por sí misma el derecho a la existencia implica que la fenomenología se autosupone o se presupone (setzt sich voraus).

[175] Heidegger, M.; IdPhW, S. 100: "Methode der reflektiven Deskription."

supone considerarla como un paso teórico: "En la reflexión tenemos una disposición teórica."[176] Y si la característica de lo teórico es el des-vivenciar, respecto de las vivencias vividas esto sucede en grado inminente. Las vivencias no son más vividas sino "vistas". Es decir, como señala Natorp, esto supone 'detener la corriente de vivencias', extraer de ella algunas vivencias para luego estudiarlas. La reflexión fenomenológica no aportaría nada nuevo a la comprensión del fenómeno, vuelve a caer en la objetivación de la vivencia. Ésta es para Heidegger la objeción más digna de atención que se le formula a la fenomenología. Ante esta objeción, aclara Heidegger, Husserl todavía no se manifiesta[177].

La fenomenología sería culpable, a ojos del neokantianismo de otras contradicciones. Aún aceptadas sus pretensiones de ser sólo descripción, eso no la excluye de utilizar el lenguaje. En el hecho, si la descripción utiliza conceptos, es ella transcripción, perífrasis [Umschreibung] de un algo en una generalidad, es en este sentido, como señala Natorp "subsumción"; más aún, si tal descripción supone una determinada constitución de conceptos [Begriffsbildung], ello supone también un proceso de "abstracción" y una teoría. Según esta objeción todo "aprehender-en-palabras" [In-Worte-Fassen] (Nicolai Hartmann) supone ya un proceso de generalización, de abstracción, un proceso lógico, en tanto que el concepto como tal es ya "el vehículo lógico de lo general."[178] Esta objeción no se dirige sólo a la fenomenología sino a cualquier intento de superar el ámbito de lo teórico. En la medida que siempre el lenguaje está involucrado, y con él todo el sistema de formación de conceptos y por tanto toda la lógica, es imposible un conocimiento que pretenda aprehender directamente

[176] Heidegger, M.; IdPhW, S. 100: "In der Reflexion sind wir theoretisch eingestellt."

[177] Heidegger, M.; IdPhW, S. 101: "(Husserl selbst hat sich bis jetzt dazu nicht geäußert.)."

[178] Hartmann, N.; Systematische Methode, en Logos III (1912) S. 137; cit. por Heidegger, M.; IdPhW, S. 101: "Der Begriff aber ist das logische Vehikel der Allgemeinheit."

las vivencias; el rodeo por lo teórico es inevitable: "Una aprehensión inmediata de las vivencias no existe."[179] Así, según esta posición, que podemos denominar la objeción del lenguaje, no sólo la fenomenología es una pretensión vana, sino cualquier intento que busque superar el ámbito de lo teórico. La búsqueda heideggeriana carece así de todo sentido.

j) La filosofía en tanto ciencia originaria: la fenomenología como génesis.

¿Cómo responde a esto Heidegger? "Intentaré en lo siguiente ... continuar desarrollando los problemas desde el suelo de la fenomenología."[180.181] Las críticas señaladas muestran que, tanto para la filosofía trascendental, como para la psicología empírica y el neohegelianismo, etc, permanece inadvertida la exigencia fundamental de la fenomenología; y sin esta comprensión radical de ella, toda crítica, no importa cuán aguda y significativa sea, es vana ("hinfällig"). Así, antes de hacerse cargo de las objeciones es necesario recuperar al menos la base fenomenológica desde donde se plantea el problema metodológico fundamental de la incorporación científica de la esfera de las vivencias. Esta base se encuentra, según Heidegger, en el llamado "principio de todos

[179] Heidegger, M.; IdPhW, S. 101: "Es gibt kein unmittelbares Erfassen der Erlebnisse."

[180] Heidegger, M.; IdPhW, S. 102: "Ich versuche im folgenden ... eine Weiterführung der Probleme auf dem Boden der Phänomenologie."

[181] Heidegger expone a continuación, a grandes rasgos, la posición de Natorp, en tanto que el problema de lo teórico ha llevado a tener que enfrentarse con esta solución. Ella es determinada en su momento más característico como "reconstrucción"; su crítica muestra una absolutización de lo lógico sobre lo psicológico que, en relación al problema, significa más bien desconocerlo:
"Bei dieser Verabsolutierung des Logischen kann Natorp die Dingvorstellung nur als rudimentäre Vorstufe echter logischer Gegenstandssetzung (in der Wissenschaft) sehen. Eine originäre Erlebnissphäre, wie die des Umwelterlebnisses, würde er, wenn überhaupt anerkennen, so nur wiederum als rohe Objektivierung. Seine systematische, panlogistische Grundorientierung verwehrt ihm jeden freien Zugang zur Erlebnissphäre, zum Bewußtsein. Dieses ist und bleibt für ihn wesentlich theoretisches Gegenstandsbewußtsein, und zwar aufgelöst in die Gesetzlichkeit der Konstituierung." [IdPhW, S. 108]. Para nosotros este aspecto polémico de la Lección puede ser de interés sólo en cuanto toca la posición husserliana.

los principios de la fenomenología", que *resume* así: "Todo lo que se nos brinda originariamente ... en la 'intuición' [hay que] tomarlo simplemente ... como se da."[182] La interpretación del joven filósofo de este principio no deja de ser relevante. Según Heidegger, si esta máxima se comprende como una regla teórica, la designación no sería congruente. "Pero, ya el hecho que Husserl hable de un principio de los principios, es decir, de algo que precede a todos los principios, en lo cual ninguna teoría puede hacernos errar, muestra que éste no es de naturaleza teórica."[183] Si bien Husserl no saca la conclusión que pretende Heidegger —y este último lo reconoce[184]—, tal interpretación alumbra una intención legítimamente fenomenológica. Heidegger ve en esta formulación una "actitud fundamental de la fenomenología" ["Grundhaltung der Phänomenologie"]: "Es la intención primordial de la vida auténtica en sí, la posición original del vivenciar y de la vida en cuanto tal, la simpatía vital absoluta, idéntica con el vivenciar mismo."[185] En este sentido tiene razón Heidegger al interpretar este principio fenomenológico *no* como (primer) principio lógico o como mera máxima metodológica. Lo que Husserl quiere expresar con él es una *nueva actitud del fenomenólogo*. Por eso, este principio de todo principio se torna absoluto sólo en cuanto vivimos en él; en cuanto esta actitud fenomenológica se torna "vida fenomenológica", es decir, se

[182] Heidegger, M.; IdPhW, S. 109: "Alles, was sich in der 'Intuition' originär ... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen ... als was es sich gibt." Cf. Husserl, E.; Ideen I, § 24, S. 52 (p. 58). La formulación husserliana completa de este principio de todos los principios es: "daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt."

[183] Heidegger, M.; IdPhW, S. 109: "Aber schon, daß Husserl von einem Prinzip der Prinzipien spricht, also von etwas, das allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann, zeigt, daß es nicht theoretischer Natur ist."

[184] Heidegger, M.; IdPhW, S. 110. Agrega: "... wenn auch Husserl darüber sich nicht ausspricht."

[185] Heidegger, M.; IdPhW, S. 110: "(Es ist) die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie."

transforma en "hábito original del fenomenólogo" [Urhabitus des Phänomenologen], y no mera actitud descriptiva mecánica, rutinaria.

Heidegger recupera también un sentido especial para el término **Strenge** —"lo estricto"— que aplica Husserl a la aspiración de la filosofía de convertirse en ciencia estricta: "Lo estricto de la cientificidad nacida en la fenomenología adquiere su sentido originario a partir de esta posición fundamental y no es comparable a la 'rigurosidad' de las ciencias derivadas, no originarias."[186] No se trata así, a ojos de Heidegger, de elevar las vivencias a una cierta forma de categorización científica —en este caso todo medio será teórico y las transformará en objetos—, se trata de sacar a luz un concepto de cientificidad que nazca, que brote de esta posición originaria misma, la fenomenología, y en tanto que tal, reciba la designación de "estricta". El problema de la cientificidad es así dado vuelta; no son las vivencias las que deben ser puestas en cuestión sino el origen del método científico. Por ello puede Heidegger afirmar respecto de la fenomenología: "De la posición fundamental fenomenológica resulta para nuestro problema una directriz decisiva: no construir un método desde arriba o desde afuera; no idearse a través de reflexiones dialécticas un nuevo camino teórico."[187] Al referirse a "nuestro problema" subraya que se trata de un desarrollo que no se encuentra en estos términos en Husserl, lo cual no significa para Heidegger que no pueda tratarse de un problema propiamente fenomenológico. A lo largo de esta Lección, Heidegger ha recalcado —algunas veces en forma más abierta que en otras— que una cosa es la fenomenología y otra el desarrollo que Husserl

[186] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 110: "Die **'Strenge'** der in der Phänomenologie erwachten Wissenschaftlichkeit gewinnt aus dieser Grundhaltung ihren originären Sinn und ist mit der 'Strenge' abgeleiteter, nichtursprünglicher Wissenschaften nicht vergleichbar."

[187] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 110: "**Für unser Problem** ergibt sich aus der phänomenologischen Grundhaltung eine entscheidenden Direktion: Nicht von außen und oben her eine Methode zu konstruieren, durch dialektische Überlegungen einen neuen theoretischen Weg auszuklügeln."

ha hecho de ella. En este sentido, podemos interpretar la afirmación: "Porque solamente la fenomenología puede probarse a sí misma y sólo a través de sí misma, toda toma de posición es un pecado contra su espíritu más propio. Y el **pecado mortal** sería la suposición que **ella misma es una posición.**"[188] Esta frase recuerda naturalmente el conocido lugar de **Sein und Zeit** donde el autor —en el contexto del agradecimiento a Husserl en cuanto fundador de la fenomenología y maestro suyo— pone por sobre el *ser real de la fenomenología como dirección filosófica* su **posibilidad**[189]. En una nota al margen en su ejemplar personal, Heidegger acota a qué se refiere con esto de ser dirección filosófica: "es decir, no es dirección filosófica trascendental del idealismo crítico kantiano."[190] Desde el contexto de la evolución de su pensamiento es claro el sentido polémico de ella contra la supuesta 'caída' de Husserl en una solución trascendental para la fenomenología.

Ahora bien, desde el suelo de las vivencias recuperado por la fenomenología, en su principio de todo principio, es posible hacerse cargo de las objeciones interpuestas a ella por otras corrientes filosóficas —i.e. objeciones externas a ella misma—. Estas se sintetizaban, recordemos, en a) aquella que objetaba que la descripción de una vivencia significara detener el flujo vivencial, por tanto la convertía en "vivencia vista", y no ya más "vivencia vivida"; b) y aquella que señala que cualquier "aprehender-en-palabras" implicaba un proceso de subsumsión, de generalización, en último término un proceso de abstracción, lo que necesariamente señala la imposibilidad de una aprehensión

[188] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 110: "Weil die Phänomenologie allein sich selbst und nur durch sich selbst sich bewähren kann, ist jede Standpunktnahme eine Sünde wider ihren eigensten Geist. Und die **Todsünde** wäre die Meinung, **sie selbst sei ein Standpunkt.**"

[189] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 7 C, S. 38; el mismo lugar es citado posteriormente por Heidegger como una adición en 1969 al texto de 1963: **"Mein Weg in die Phänomenologie"**, en: Zur Sache des Denkens, S. 90.

[190] Heidegger, M.; **SZ**, nota c al § 7 C. (S. 38) en S. 440: "d.h. nicht transzendental-philosophische Richtung des kritischen Kantischen Idealismus."

inmediata de las vivencias. La respuesta del joven Heidegger, en apariencia simple, es, sin embargo, de la mayor complejidad. En un primer momento pareciera dejar la primera objeción sin contestar. El hecho de afirmar que Husserl no se ha pronunciado todavía al respecto, después de haberla calificado como la objeción científicamente más notable, deja la impresión que en ella ve una dificultad todavía no resuelta por la fenomenología. Lo que hace, sin embargo, es considerarla como una derivación de una objeción más "primitiva" y por tanto "de mayor peligro", como es, según su opinión, la objeción del lenguaje. Esta, más que ser respondida, es analizada no en sus implicancias sino en su origen. "Esta objeción se basa en la opinión que todo lenguaje sería ya en sí objetivizante, es decir que, viviendo en una significación, habría que eo ipso interpretar lo significado como aludido teóricamente; la repleción de significación sin más sólo daría el objeto."[191] Esto es considerado por Heidegger como un "prejuicio no fundado" [unbewiesenes Vorurteil], en cuya base se encuentra la tesis que cualquier generalización de significación, o su carácter de generalidad es idéntico con el carácter de los conceptos genéricos [Gattungsbegriffe], los cuales sí son teórico-conceptuales, es decir, "sólo existiría generalidad genérica y toda significación de palabras sólo contendría tales generalidades."[192] Este es, en esencia, el *prejuicio teórico* [theoretisches Vorurteil].

Al igual que Husserl, Heidegger descubre el motivo de este prejuicio en el desconocimiento del acto fundamental de la fenomenología, el ver fenomenológico [phänomenologisches Sehen], la intuición fenomenológica [phänomenologische Intuition], a la que

[191] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 111: "Diesem Einwand liegt die Meinung zugrunde, alle Sprache sei an sich schon objektivierend, d. h. man müsse, in einer Bedeutung lebend, eo ipso das Bedeutete als theoretisch Gemeintes auffassen, die Bedeutungserfüllung sei ohne weiteres nur gegenstandgebend."

[192] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 111: "... es gäbe überhaupt nur theoretische Gattungsallgemeinheit und alle Wortbedeutung enthalte nur solche."

se identifica con el mero describir [beschreiben][193]. La descripción sólo puede brotar de una intuición, lo que no significa que ambas tengan el mismo carácter. Sin embargo, la misma objeción se plantea en términos más radicales. "La intuición fenomenológica es, entonces, un ver que se sitúa en frente de lo contemplado, que está (literalmente) fuera de ello."[194] Es decir, ¿no se produce en el hecho un paso teórico, con todas las consecuencias de mediatez que ello supone, entre lo dado a la intuición fenomenológica y su descripción? Más aún, continúa Heidegger, si acaso el investigar fenomenológico es un "comportamiento respecto de algo" ["Verhalten zu etwas"], "entonces, ello conlleva una ineludible objetivación, un momento de teorización prácticamente no eliminable."[195] Así, pareciera que la objeción no puede ser respondida desde el suelo de la fenomenología: ella también caería bajo la crítica a lo teórico.

Heidegger, sin embargo, da un paso de extraordinaria importancia en vistas a recuperar un ámbito originario para la fenomenología. Más que una solución, Heidegger propone un Gedankenweg, un camino de interpretación a seguir. No es ésta una solución acabada a los problemas planteados sino un abrir nuevas vías a la investigación. Así, para evitar la confusión [Verwirrung], el enmarañamiento que trae el intentar dar cuenta de la fenomenología desde un punto de vista externo a ella, Heidegger propone retomar la investigación fenomenológica del proceso de teorización, centrándose en el carácter de "algo" [das Etwas], que aparecía al análisis como la culminación del proceso de teorización, de desvivenciación, lo más lejos de la experiencia de mundo circundante, "la esfera donde la respiración se vuelve imposible, donde

[193] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, § 3, S. 15 (p. 21). Heidegger todavía no expone lo que para él pueda ser esta intuición fenomenológica.

[194] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 111: "Ist denn die phänomenologische Intuition ein Sehen, das dem zu Sehenden gegenübersteht, (bildlich) außerhalb seiner steht?"

[195] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 112: "dann liegt darin die unentrinnbare Vergegenständlichung, ein schlechterdings nicht zu beseitigendes Moment der Theoretisierung."

no se puede vivir."[196.197] Ahora bien, podemos descubrir que hay algo más junto al proceso de desvivenciación que llevaba, de la experiencia del mundo circundante hasta la esfera más abstracta, las cosas bajo el aspecto de ser "algo" —en el caso del púlpito, por ejemplo, considerar que éste era marrón, que el marrón es un color, al color como verdadero dato de la sensación, considerar la sensación, no bajo su aspecto de proceso psíquico sino bajo el de proceso físico, luego considerar éste como oscilaciones de partículas, y éstas regidas por leyes y, finalmente, considerar estos elementos como "algo". Este "algo" es, entonces, literalmente sólo alcanzable como la culminación del proceso; está al final de él, y éste es un proceso progresivo, que avanza paso por paso hasta llegar a este "algo" vacío, desvivenciado absolutamente. Como característica esencial de *este proceso escalonado de desvitalización de la vivencia del mundo circundante* aparece que cada paso de desvitalización no tiene el fundamento, la motivación de cada uno de sus juicios en sí mismo; siempre está referido a un juicio anterior. Pero, ¿se reduce el fenómeno del "algo" a esta descripción?

Podemos constatar que a esta *'columna ascendente de desvitalización'* se le puede hacer siempre, es decir, en cada uno de sus niveles de desvitalización, la pregunta *¿es (ese 'X') acaso "algo"?;* lo cual significa que, no sólo cabe hacer la misma pregunta en cada nivel, sino que en cada uno de ellos esta es una pregunta con sentido. "Se puede poner de manifiesto que, en cada escalón se encuentra íncita en su sentido mismo la posibilidad de considerarlo teóricamente como mero algo."[198] "Algo" no se reduce, por tanto, a ser el resultado, la culminación de un proceso; hay un "algo", resultado de un proceso de teorización

[196] Heidegger, M.; IdPhW, S. 112: "die Sphäre, wo einem der Atem ausgeht und man nicht leben kann."

[197] Cf. supra p. 230 ss.

[198] Heidegger, M.; IdPhW, S. 113/14: "Es läßt sich zur Evidenz bringen, in jeder Stufe liegt ihrem Sinn nach die Möglichkeit, als bloßes Etwas theoretisch meinbar zu sein."

que es independiente del proceso de escalonado de desvitalización de la vivencia. Este es un fenómeno que ocurre paralelo al proceso de desvivenciación. Heidegger resume la evidencia que proporciona esta situación esencial: "1) La fundamentación [Motivation] de una teorización formal debe ser cualitativamente distinta; por tanto: 2) Ella no pertenece al proceso de desvivenciación en grados específicos; por tanto: 3) La teorización formal no es, entonces, la cima, el punto culminante del proceso de desvivenciación."[199]

De esto resulta la posibilidad de constituir, *junto* a la 'columna ascendente de desvitalización', una cierta 'columna paralela' de características distintas, que podemos puntualizar:

1) surge de la pregunta ¿es 'X' "algo"? —el púlpito es "algo", el marrón es "algo", la vivencia es "algo", el mundo circundante es "algo", lo verdadero, lo valioso, etc. es "algo". "Todo vivenciable es en sí un 'algo' posible, independientemente de su genuino carácter de mundo[200].

2) Este segundo proceso, paralelo a la columna formada por el proceso escalonado de desvitalización de la vivencia del mundo circundante, se diferencia de éste en que no tiene la estructura escalonada de fundamentación. Por tanto, "cualquier escalón tiene en sí la posibilidad de ser considerado formalmente."[201] No forma, así, una segunda columna propiamente hablando.

3) El "algo" que se desprende de este segundo proceso de teorización no es la abstracción total, vacía, lo indiferenciado absoluto; sino por el contrario, el sentido de este "algo" es justamente "lo vivenciable en sí" [Erlebbares überhaupt]. Este "algo" no implica, como el anterior, "la interrupción absoluta de

[199] Heidegger, M.; IdPhW, S. 114: "1) Die Motivation für formale Theoretisierung muß eine qualitativ andere sein; und damit: 2) Sie gehört nicht in den Schrittzusammenhang der spezifischen Entlebungsstufen; und damit: 3) Die formale Theoretisierung ist dann auch nicht die Spitze, der höchste Punkt im Entlebungsprozeß."

[200] Heidegger, M.; IdPhW, S. 115: "Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas, unangesehen seines genuinen Weltcharakters."

[201] Heidegger, M.; IdPhW, S. 114: "Jede Stufe hat in sich die Möglichkeit, formaliter gesehen zu werden."

las relaciones vitales, no es la distensión que produce la desvivenciación, ni tampoco la fijación teórica, el acallar de algo vivenciable. Es más bien el índice de la más alta potencialidad de la vida"[202].

4) Porque el sentido de este "algo" "yace en la propia plenitud de la vida; significa precisamente que este 'algo' todavía no ha conformado una caracterización genuina, que corresponda a su estar en el mundo [welthafte]". En este sentido dice Heidegger de este "algo": "Es él **'no-todavía'**, es decir, lo que todavía no ha irrumpido a una vida genuina, es lo esencialmente **pre-mundano**."[203]

5) Por último, Heidegger caracteriza este "algo" pre-mundano como poseyendo una dirección, una *intentio originaria:* "justamente en el sentido del 'algo' en cuanto vivenciable se encuentra el momento del 'hacia', del 'en dirección a', del 'adentro de un (determinado) mundo' -, precisamente en su inagotado impulso vital."[204]

El "algo" premundano resultante de este segundo momento de teorización hay que distinguirlo absolutamente de aquél, fruto del proceso de abstracción desvivenciadora. Desde este "algo" pre-mundano surge la posibilidad del "algo" que "debe ser considerado como momento esencial de la vida en y para sí; que se encuentra en una estrecha relación con el carácter de acon-

[202] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 115: "Es besagt nicht absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges, keine Entspannung des Entlebens, keine theoretische Fest- und Kaltgestelltheit eines Erlebbaren. Es ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens."

[203] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 115: "... ruht im vollen Leben selbst und besagt gerade, daß dieses noch keine genuine, welthafte Charakterisierung ausgeprägt hat, ... Es ist das **'Noch-nicht'**, d. h. noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene, es ist das wesenhaft **Vorweltliche**."

[204] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 115: "Dabei liegt aber doch in dem Sinn des Etwas als dem Erlebbaren das Moment des 'Auf zu', der 'Richtung auf', des 'In eine (bestimmte) Welt hinein' – und zwar in seiner ungeschwächten Lebensschwungkraft."

tecimiento de las vivencias en cuanto tal."[205] La diferencia entre el "algo" absolutamente desvivenciado, cumbre del proceso de abstracción y el "algo" pre-mundano no es, entonces, meramente formal o de grado; tampoco podemos afirmar que el segundo sea la condición de posibilidad del primero, pues también eso equivale a considerar ambas esferas en el mismo nivel. Si hay aquí una relación de *a priori*, tampoco es éste un a priori lógico. "A partir de este algo vital premundano **recién** se fundamenta el algo de la cognitividad objetivo en su modo formal."[206]

Tampoco el teorizar que accede al ámbito pre-mundano es comparable al teorizar objetivante. El proceso de teorización característico de este primer "algo" no es, por tanto, una consideración psicológico-genética, un momento derivado del fenómeno original de la vivencia vivida circunmundante. "Visto así, es decir, partiendo de lo premundano, comprendido desde la vida en y para sí, lo formalmente objetivo ha dejado de ser re-tomar [Rück-griff], , es ya a-prehender [Be-griff]."[207] Este proceso de teorización originario, apenas insinuado aquí, es denominado por el joven Heidegger *"intuición hermenéutica"*. A ella, anota, le corresponderá asumir la aclaración posterior de conceptos fenomenológicos originarios, como "**re-tomar** (fundamentación), **pre-cepción** (tendencia), **a-prehensión** (objeto). Pre-cepciones y re-tomas ('vista')."[208] La esfera del lenguaje aparece entonces sólo mediatamente en su función objetivizante, abstractiva. "La

[205] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 116: "... als ... ein Wesensmoment des Lebens an und für sich zu sehen, das in einem engen Zusammenhang steht mit dem Ereignischarakter der Erlebnisse als solcher."

[206] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 116."Aus diesem vorweltlichen Lebensetwas motiviert sich erst das formale gegenständliche **Etwas der Erkennbarkeit**."

[207] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 116: "So gesehen, d.h. vom Vorweltlichen aus, aus dem Leben an und für sich heraus verstanden, ist das formal Gegenständliche schon nicht mehr **Rück-griff**, sondern bereits Be-griff."

[208] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 116: "**Rückgriff** (Motivation), **Vorgriff** (Tendenz), **Begriff** (Objekt). Vor-, Rückgriffe ("Sicht")." Cf. Heidegger, M.; **SZ**, S. 150.

generalidad del significado de las palabras indica ante todo algo originario: la mundicidad de la vivencia vivida."[209]

Así, al final de la Lección —que antes que **Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem** más bien debiera llevar por título "La filosofía en tanto ciencia originaria: la fenomenología como génesis"—, Heidegger abre una vía de acceso al fenómeno originario de lo dado en la vivencia vivida circunmundante. De aquí se desprende un camino de investigación que lo lleva, por ejemplo, a sostener en esta época una posición frente al problema de la división de las ciencias a partir de la esencia de la Universidad[210]. Más interesante para nuestro trabajo es el hecho que esta investigación ha demostrado la necesidad de fundar las aspiraciones de la fenomenología de corte husserliano, no en paso hacia una conciencia trascendental absoluta, sino en un suelo más originario. Esta posibilidad, como sabemos, será desarrollada por Heidegger bajo el título: ***hermenéutica de la facticidad.***

[209] Heidegger, M.; **IdPhW**, S. 117: "Allgemeinheit der Wortbedeutungen besagt primär etwas Originäres: Welthaftigkeit des erlebten Erlebens."

[210] Cf. Heidegger, M.; **Wesen der Universität**, S. 207. El siguiente texto señala un modo muy interesante de concreción de estas reflexiones: "Es gibt nun zwei Grundtypen dieser Modifikation der erlebenden zur theoretischen Einstellung.
I. Typus: Maximum der Theoretisierung. Größtmögliche Austilgung der Situation.
II. Typus: Minimum der Theoretisierung. Größtmögliche Erhaltung der Situation.
Zum I. Typ: Naturwissenschaftliche Betrachtung: Die Naturerlebtheiten werden nicht nur vom Situations-Ich gelöst, sondern weiter theoretisiert. Die Stufen sind: biologische Beschreibung — physikalisch-mathematische Theorie (z. B. Farben — Ätherschwingungen). Prozeß der Entfernung von dem qualitativ gegebenen Rubin. Gipfel: mathematische Naturwissenschaft. Mechanik, abstrakte Elektrodynamik usw.
Zum II. Typ: Kunstgeschichtliche Betrachtung: Auch dem Kunsthistoriker stehen Gegenstände gegenüber. Aber sie tragen noch die Patina des Durchgangs durch das historische Ich an sich. Das Kunstwerk ist als Kunstwerk gegeben, der Erlebnischarakter ist festgehalten."

§ 8. Ontología. Hermenéutica de la facticidad.

La reciente publicación de algunas de las Lecciones que Heidegger sostiene en el período previo a **Sein und Zeit** ha arrojado nueva luz sobre el carácter de esta obra que, sin duda, se encuentra entre las más significativas de nuestra época. Ésta no aparece como *una* investigación, llevada a cabo desde *una* perspectiva determinada —"la pregunta por el sentido del 'ser'"—, sino más bien como una recopilación de investigaciones *nacidas desde el suelo de la fenomenología husserliana,* teniendo muchas de ellas como motivación principal el problema metodológico. La pregunta por el sentido del "ser" sería más bien el hilo conductor que permite posteriormente enlazar de un modo inédito las diversas investigaciones en un todo coherente. **Sein und Zeit** sería, entonces, más que *una* investigación, una *recopilación* de ellas[1]. Esta interpretación le devuelve su carácter de Weg, de Denkweg y le quita la traza de sistema a la obra; lo que naturalmente no redunda en prejuicio del carácter sistemático de su presentación.

El tema de la hermenéutica de la facticidad es, en este sentido, un caso ejemplar. En **Sein und Zeit** el análisis de la facticidad del Dasein —la analítica existencial del Dasein en su cotidianidad— es el modo de acceso privilegiado, no el único, a la pregunta por el ser. No tiene en esta obra la intención de ser un análisis completo; más aún, Heidegger declara explícitamente su carácter "provisional"[2]. Así, la hermenéutica de la facticidad es el horizonte desde el cual se busca ganar una interpretación más originaria del ser, aunque expresamente su título no aparezca utilizado por Heidegger en **Sein und Zeit**. De hecho, la única

[1] En principio esto no constituye una novedad. Heidegger mismo no escondió nunca el carácter de esta obra. Cf. Heidegger, M.; **Mein Weg in der Phänomenologie**, S. 87/8. Sin embargo, recién ahora se puede constatar el origen diverso de las distintas doctrinas en el texto. Lo que era mera especulación se puede demostrar ahora paso por paso.

[2] Heidegger, M.; **SZ**, § 5, S. 17.

referencia textual al término está en la nota de la página 72, donde —en concordancia con lo dicho más arriba— Heidegger retrotrae los análisis del mundo circundante y, en general, la "hermenéutica de la facticidad" a las Lecciones dictadas desde el semestre de invierno de 1919/1920[3]; es decir, al período del que nos hemos ocupado más arriba.

Al fin de la Lección Die **Idee der Philosophie und das Welt-anschauungsproblem** quedó en evidencia que Heidegger, más que retomar pasivamente el método fenomenológico husserliano, exige de él un momento de fundamentación que no ve resuelto en el intento de Husserl de fundarlo en el paso hacia una conciencia absoluta, trascendental. En esa Lección Heidegger intentaba rescatar el *principio de la fenomenología*, llegando así a abrir una vía de investigación de un suelo más originario, la vivencia vivida circunmundante. Como fenomenólogo no busca ser Heidegger un "arqueólogo de la conciencia" [Luis Flores] sino más bien *pastor de las vivencias*. Lo que en 1919 aparece como una intención, como una necesidad de fundamentación resultado de un agudo análisis, en 1923 es expuesto como una respuesta positiva, una alternativa para la fenomenología trascendental.

El bosquejo del inicio de esta propuesta heideggeriana se encuentra en la obra Ontologie **(Hermeneutik der Faktizität)**[4], que recoge la última Lección dictada por Heidegger como Privatdozent en la Universidad de Freiburg, en el SS 1923; en el semestre de invierno debía asumir como profesor extraordinario la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Marburg. Con ella termina el período de intenso acercamiento entre Heidegger y su maestro, Husserl. Desde el suelo alcanzado a través de esta relación, por primera vez Heidegger está en condiciones de sustentar una propuesta positiva —no sólo mostrar la necesidad de ella— como

[3] Cf. Heidegger, M.; SZ, § 16, S. 72 nota.

[4] Cf. Heidegger, M.; **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**, (G.A. Bd. 63), en adelante **HdF**.

complemento a la fenomenología husserliana. Por primera vez, entonces, está Heidegger en condiciones de *criticar abiertamente* el proyecto husserliano. Por cierto, a pesar de la importancia del examen del origen de este fundamental tema de la facticidad[5] —que se desprende justamente del modelo genealógico de nuestra investigación—, detenerse en él supera el marco del presente trabajo. Así, siguiendo nuestra tesis cardinal, centraremos nuestra atención preferentemente en el aspecto crítico que contiene esta toma de posición de Heidegger que, subrayemos, por primera vez contiene una consideración negativa de la fenomenología husserliana.

Käte Bröcker-Oltmanns, editora de esta Lección, recoge una anécdota que apoya nuestra tesis sobre el suelo donde brotan estas investigaciones y deja traslucir la intuición que en ese momento guía a Heidegger respecto de la relación de la hermenéutica de la facticidad y la ontología. Si bien la Lección lleva por título 'Ontología', éste responde más a un accidente que a la intención de su autor. Originalmente Heidegger tenía previsto leer su Vorlesung sobre 'Lógica', entendiendo por ello "una introducción sistemática a interpretaciones de textos filosóficos"[6] —como en el caso de la Lección **Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung** de 1921/22 (p. 183). Sin embargo, como un profesor ordinario también quería dictar una Lección sobre lógica; sencillamente habría dicho: "Na, dann 'Ontologie'." Pero, ya en la primera sesión se ocupa de definir el sentido del concepto de "ontología" empleado, estableciendo el verdadero tema de la Lección, la hermenéutica de la facticidad.

Justamente en esta primera sesión, exponiendo las diferentes

[5] El autor de este trabajo espera en una no lejana oportunidad poder dedicar un trabajo al tema de la cotidianidad y su origen en la hermenéutica de la facticidad.

[6] Heidegger, M.; **HdF**, S. 113: "'systematische' Einführung zu Interpretationen philosophischer Texte".

direcciones de lo que se puede entender bajo el título "ontología", aparece una primera descripción de la fenomenología husserliana. La ontología moderna se encuentra "en una peculiar unión con aquello que se entiende en un sentido más estricto por fenomenología. **Un concepto adecuado de investigación** [de la ontología] **recién surge en la fenomenología.**"[7] Heidegger se refiere a la tesis de las ontologías regionales descritas por Husserl[8], su forma de investigar los diversos objetos según su carácter categorial. La ontología así entendida es el "hilo conductor para los problemas de la constitución, los contextos estructurales y genéticos de la conciencia de objetos de esta o aquella especie."[9] La ontología puede contar así, gracias a la fenomenología, con una "base segura de los problemas" [sichere Problembasis], pues con su método ella hace accesible los entes: "Con vista a la conciencia-de es también y solamente así visible el **de-que**, es decir, el carácter de objeto de un ente como tal."[10] Pero, justamente aquí se haya su límite: la fenomenología accede a los entes bajo su carácter de objetos [Gegenstände]; mas "precisamente no al ser como tal, es decir, no-objetual [=libre de objetualidad][11]. En esta reducción de la posibilidad de la fenomenología se funda la necesidad de distinguir entre una fenomenología en sentido estrecho, en tanto que "fenomenología constitutiva" [Konstitutions-Phänomenologie] y una fenomenología en sentido amplio: Ontología. Se insinúa aquí la compleja relación que estos conceptos adquirirán en el § 7 de **Sein und Zeit**.

[7] Heidegger, M.; HdF, S. 2: "... steht in einer eigentümlichen Verklammerung mit dem, was im engeren Sinne unter Phänomenologie verstanden wird. Ein forschungsmäßiger Begriff ist erst in der Phänomenologie erwachsen."

[8] Cf. Husserl, E.; Ideen I, §§ 9, 59, 72, 153.

[9] Heidegger, M.; HdF, S. 2: "... Leitfaden für die Probleme der Konstitution, die Struktur- und Genesiszusammenhänge des Bewußtseins von Gegenständen dieser oder jener Gattung."

[10] Heidegger, M.; HdF, S. 2: "Im Hinsehen auf das Bewußtsein von- ist auch und nur so das Wovon, d. h. der Gegenstandscharakter eines Seienden als solcher, sichtbar."

[11] Heidegger, M.; HdF, S. 2: "Gerade nicht auf das Sein als solches, d. h. das gegenstandsfreie."

En la Segunda Parte de esta Lección —después de esbozar en la Primera los conceptos de 'hermenéutica', de 'facticidad', de los campos que ocupa la 'interpretación del Dasein', etc.— procura esclarecer "la vía fenomenológica de la hermenéutica de facticidad"[12]; dedicándole a ello dos parágrafos[13]. Aclara al comienzo la necesidad de explicar, al menos introductoriamente, los conceptos "fenómeno" y "fenomenal" en tanto que han sido utilizados hasta ahí en el contexto de la fenomenología y ésta ha servido de "hilo conductor metodológico" de la investigación.

Así, el § 14 está dedicado a un bosquejo de la historia del concepto de fenomenología. Comienza retrotrayendo el significado del término a su origen griego, en un primer bosquejo de lo que conocemos como el parágrafo 7 A. de **Sein und Zeit**. Pero, a diferencia de éste, donde Heidegger salta del significado griego al significado fenomenológico del término, en este breve esquema histórico hace mención a la situación de las ciencias en el siglo XIX —las cuales buscan, especialmente la Lógica y la Psicología, orientarse según el modelo de las ciencias naturales y con ello propagan una determinada forma de teoría del conocimiento—. Recuerda también la influencia de algunos autores y escuelas filosóficas en el desarrollo de la fenomenología, por ejemplo, a Dilthey, Rickert y Windelband, a Brentano y su **Psychologie vom**

[12] Heidegger, M.; HdF, S. 67: "Der phänomenologische Weg der Hermeneutik der Faktizität."

[13] El manuscrito de esta parte no fue escrito al mismo tiempo que el resto de la Lección, aunque, según explica la editora, tampoco es un agregado posterior. Heidegger lo integra más bien como un todo que estaba siendo ya elaborado previamente. Al parecer, Heidegger habría sostenido en esa época diversas conferencias sobre el tema "fenomenología", en diversos círculos. Desde nuestra investigación es claro que Heidegger no comienza en este momento a tomar distancia crítica respecto de Husserl, sino más bien estas son las primeras noticias concretas que tenemos de esta toma de posición. El manuscrito original habría sido retirado del folio de la Lección para una posterior reelaboración. Para su recomposición se usaron los notas taquigráficas de Walter Bröcker, complementadas en parte con las de Helene Weiß. Cf. Nachwort der Herausgeberin, en: HdF, SS. 113 - 116. A pesar de este carácter, este documento de la primera toma de posición crítica desde una perspectiva propia, este testimonio sobre el primer juicio sobre la esencia y el desenvolvimiento del movimiento fenomenológico es, a todas luces, de extraordinaria importancia.

empirischen Standpunkt. Ellos conformarían el ámbito desde donde surgen las **Logische Untersuchungen** de Husserl.

"Pero las **Logischen Untersuchungen** no fueron comprendidas, quizás no lo sean hasta hoy."[14] La interpretación gnoseológica de ellas (Rickert) no ve que toda teoría del juicio es en último término siempre una teoría de la representación [Vorstellungstheorie], y que lo propio de la fenomenología no es el constituir una nueva esfera de objetos, sino el modo cómo accede a ellos: "La esfera de cosas permanece la misma; es distinto sólo el cómo del inquirir y del determinar; descripción en oposición a un método de construir y de argumentar."[15] No obstante, Heidegger no encuentra en la fenomenología la ciencia apriórica engendrada por el método descriptivo llamada a proporcionar el "órgano fundamental para una filosofía científicamente rigurosa"[16], que busca Husserl; tampoco considera que ella sea capaz de proporcionar las bases para una protociencia originaria; parafraseando al "principio de todos los principios" de Husserl, dice: "la Fenomenología no es, por lo tanto, otra cosa que un **modo de la investigación**, a saber: abordar algo, cómo se muestra y sólo en la medida en que se muestra."[17]

Pero, ¿cómo explicar el derrotero trascendental que la fenomenología ha tomado en manos de Husserl? Es un tema difícil, también por las repercusiones extra filosóficas que conlleva[18]. En principio, Heidegger constata que hay en Husserl un ideal de ciencia

[14] Heidegger, M.; **HdF**, S. 70: "Aber die **Logischen Untersuchungen** wurden nicht verstanden, vielleicht bis heute nicht."

[15] Heidegger, M.; **HdF**, S. 71: "Die Sachsphäre bleibt dieselbe; anders ist lediglich das **Wie** des Anfragens und der Bestimmung, Deskription gegenüber einer Konstruier- und Argumentier-Methode."

[16] Husserl, E.; **Phänomenologische Psychologie.** "Der Enciclopaedia Britannica Artikel. Vierte Fassung", S. 277.

[17] Heidegger, M.; **HdF**, S. 71: "**Phänomenologie** ist also zunächst nichts anderes als eine **Weise der Forschung**, nämlich, etwas Ansprechen, wie es sich zeigt und nur soweit es sich zeigt."

[18] Cf. supra § 3 B.

como un momento prediseñado [vorgezeichnet] que determina su concepción de ciencia rigurosa: este ideal serían la matemática y las ciencias naturales sujetas al método matemático. Pero, tal absolutización del concepto de rigurosidad según el modelo matemático no es imputable a Husserl en tanto persona, ni siquiera en cuanto sujeto de una época determinada. Esta absolutización "domina desde hace mucho la ciencia y encuentra una aparente fundamentación en la idea de la ciencia en general, tal como aparece en los griegos, para quienes el conocimiento se cree encontrar como [conocimiento] de lo general [das Allgemeine] —y lo que se considera equivalente— de lo universalmente válido [das Allgemeingültige]."[19] Ahora bien, a juicio de Heidegger esto es un error. Y a la base de este error se encuentra un prejuicio; éste se basa en una concepción determinada del concepto de ciencia: "No se debe considerar a la ciencia como un sistema de proposiciones y conexiones de fundamentación, sino como algo en lo cual el Dasein fáctico se ve confrontado consigo mismo."[20] Esto significa nada menos que la propuesta de un nuevo punto de partida para la ciencia. No es meramente un constatar la necesidad de él. Es también y por sobre todo una redefinición de lo que debe ser lo "estricto" en la ciencia: "el sentido para la estrictez de la ciencia debe ser extraído del tipo de objeto y del modo adecuado de acceso a él."[21] En este sentido, las ciencias matemáticas serían las menos rigurosas de todas, pues en ellas no está casi en juego la existencia del Dasein fáctico.

Justamente esta es la posibilidad que ha abierto la fenomenología

[19] Heidegger, M.; **HdF**, S. 71: "[Die Verabsolutierung] beherrscht seit langem die Wissenschaft und findet eine scheinbare Begründung in der Idee der Wissenschaft überhaupt, wie sie bei den Griechen erscheint, wo man Erkenntnis als die des Allgemeinen und —was als dasselbe gesehen wird— des Allgemeingültigen zu finden glaubt."

[20] Heidegger, M.; **HdF**, S. 72: "Man darf Wissenschaft nicht als System von Sätzen und Begründungszusammenhängen ansehen, sondern als etwas, worin sich faktisches Dasein mit sich selbst auseinandersetzt."

[21] Heidegger, M.; **HdF**, S. 72: "... ist aus der Gegenstandsart und der ihr angemessenen Zugangsart der Sinn für die Strenge der Wissenschaft zu erheben."

de Husserl, es la posibilidad de fundar sobre nuevas bases el conocimiento humano, ella contiene un nuevo momento de intuición original, un nuevo "**cómo de la investigación**". Pero de nuevo surge la pregunta: ¿cómo explicar, entonces, la recaída en la solución trascendental que Husserl exige para la fenomenología?. Desde la esencia de la fenomenología recién descubierta se desarrolla, condicionada por la situación histórica, una determinada posibilidad de su evolución, que Heidegger caracteriza en cuatro momentos[22]:

1) Lo primero que constata es la intromisión y luego la incorporación del idealismo trascendental, en tanto que, desde la fenomenología misma, no se mantiene el impulso de investigar las cosas mismas. Así, "el horizonte del planteamiento y la orientación fundamental provienen de fuera"[23]; por una parte, desde la escuela de Marburg el problema gnoseológico, caracterizado por una 'vuelta a Descartes'; por otra se recurre a Dilthey respecto del problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu. Con esta incorporación del idealismo se introducen elementos de la corriente opuesta, el realismo. Estas corrientes empiezan a determinar la discusión al interior de la fenomenología perdiéndose la radicalidad del propio interrogar: "Se trabaja dentro de una mala tradición."[24]

2) Luego constata que, en la fenomenología tal como se está estableciendo, hay una tendencia a extrapolar las investigaciones desarrolladas en el campo de la lógica a todas las demás regiones; la lógica empieza a funcionar como "modelo" [Vorbild]. También verifica que "se trabaja con un inventario limitado de

[22] Cf. Heidegger, M.; **HdF**, S. 73.

[23] Heidegger, M.; **HdF**, S. 73: "... der Horizont der Fragenstellung und die grundsätzliche Orientierung wachsen von außen zu."

[24] Heidegger, M.; **HdF**, S. 73: "Man arbeitet in einer schlechten Tradition."

distinciones fenomenológicas."[25] Lo que significa que, mientras en el lenguaje no esté prefijada la posibilidad de ver una distinción, ella no aflorará. Heidegger no ve compartida su preocupación por renovar el lenguaje filosófico.

3) Por todas partes se percibe, según Heidegger, la presión por estructurar la investigación en un sistema.

4) Por último, la suma de estos tres elementos más el hecho que en la fenomenología se haya impuesto la terminología de la tradición, hace que se produzca una "pérdida general de perfil" [allgemeine Verwaschung]: Se partió buscando primero las semejanzas entre las diversas corrientes y la fenomenología, y ésta que "debería ser la base del trabajo científico, ha sido degradada hasta el deslavamiento, futilidad y aceleramiento, hasta barullo filosófico de turno y a un abierto escándalo de la filosofía."[26] ¿Cómo describir entonces la esencia de la fenomenología, cómo trabajar en su interior cuando, con el título de 'análisis fenomenológico' se santifican las indagaciones más diversas?[27].

Justamente de la "ruina" en que ha caído la fenomenología surge con claridad meridiana la necesidad de renovar el proyecto fenomenológico. Desde el bosquejo de la situación en que se haya, emerge una nueva dirección. Si el diagnóstico mostró que la

[25] Heidegger, M.; **HdF**, S. 73: "Man arbeitet mit einem begrenzten Bestand phänomenologischer Unterscheidungen."

[26] Heidegger, M.; **HdF**, S. 73: "Die phänomenologische Forschung, die der Boden für wissenschaftliche Arbeit sein sollte, ist zu Verwaschenheit, Leichtfertigkeit und Schnelligkeit herabgesunken, zum philosophischen Lärm des Tages und zu einem öffentlichen Skandal der Philosophie."

[27] Heidegger no sólo hace un recuento de los círculos de 'discípulos' de la fenomenología —el Georgekreis, Keyserling, la antroposofía, R. Steiner, etc.—; sino también Husserl es tocado por esta despiadada crítica. En un apéndice respecto a la relación de la fenomenología y la dialéctica (al § 9 de esta Lección) dice Heidegger: "Göttingen 1913: Ein Semester lang haben Schüler Husserls darüber gestritten, wie ein Briefkasten aussieht. In dieser Behandlungsart unterhält man sich dann auch über religiöse Erlebnisse. Wenn das Philosophie ist, dann bin ich auch für Dialektik." [**HdF**, S. 110. Anhang **Phänomenologie**].

fenomenología se ha enviciado en el contacto con una tradición que la desarraiga de su origen, la propuesta de Heidegger no es la *crítica histórica* "en tanto que ilustración cómoda"[28]; ni es tampoco el camino fácil del diletantismo que hace de la historia una mera novela para gente informada. Tampoco la solución que sencillamente elimina el contexto de la tradición es viable; ella sólo alcanza una "evidencia ingenua" [naive Evidenz]. La así llamada "ahistoricidad" [Geschichtslosigkeit] de la fenomenología no es sino una mera 'solución' cómoda de la que hay que resguardarse.

Pues, justamente porque lo que se muestra a sí mismo del fenómeno puede ser meramente un aspecto que la tradición ha fijado como 'la cosa misma', siendo solamente un "encubrimiento" [Verdeckung] de ella[29], no es suficiente una desconección, una epojé filosófica: es necesario una confrontación positiva con la tradición, que tenga por fin llegar a su origen. Por ello esta confrontación adquirirá primeramente el carácter positivo de una "destrucción"[30], de un "desmontar" [Abbau]: "Desmontar, significa aquí: vuelta a la filosofía griega, vuelta a Aristóteles, y ver como un cierto elemento original entra en declinación [Abfall] y es encubierto, para finalmente ver que nosotros nos encontramos en medio de estas declinación [Abfall]."[31] Esta "vuelta" exige como punto de partida "el hacerse presente la situación actual"[32]. Así,

[28] Heidegger, M.; HdF, S. 75: "Diese [die historische Kritik] ist nicht bloß Aufgabe als bequeme Illustration, ..."

[29] Heidegger, M.; HdF, S. 75: "Ihr Sich-zeigen kann ein Aspekt sein, der sich durch Tradition so festgelegt hat, daß diese Uneigentlichkeit gar nicht mehr erkannt, sondern für das Eigentliche gehalten wird."

[30] Cf. Heidegger, M.; HdF, S. 105: "(Hermeneutik ist Destruktion!) Nur so die Ursprünglichkeit dieser hermeneutisch-destruktiven Forschung zu demonstrieren." Cf. también HdF, S. 89, 107; SZ, § 6.

[31] Heidegger, M.; HdF, S. 76: "Abbau, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu Aristoteles, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesem Abfall stehen."

[32] Heidegger, M.; HdF, S. 75: "Der Abbau nimmt seinen Ausgang bei der Vergegenwärtigung der heutigen Lage."

el hecho que Heidegger denomine la Lección Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles de 1921/22 como la "introducción" a esta Lección[33] pasa a tener una importancia especial, pues ello supone considerarlas como dos momentos de una misma investigación unidas por una relación de principio. No se trata que, desde la investigación sobre las cosas mismas se recurra a la 'historia del problema' para esclarecer —digamos— su contexto: la investigación sobre las cosas mismas es una *en la tradición, desde la tradición*; el acceso a ellas está determinado por el trabajo filosófico de interpretación, del "desmontar" de esta tradición que encubre los fenómenos para acceder al verdadero objeto de la filosofía. "La hermenéutica de la facticidad procura seguir este camino"[34]; camino decisivamente determinado por Husserl.

[33] Cf. por ejemplo Heidegger, M.; HdF, S. 47 nota 4 de la editora.

[34] Heidegger, M.; HdF, S. 76: "Diesen Weg versucht die Hermeneutik der Faktizität zu gehen."

§ 9. El concepto de fenomenología en 'Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs'.

Un análisis de los momentos principales en el origen y desarrollo del concepto de fenomenología del Heidegger previo a Sein und Zeit no estaría completo si no se integrase la presentación de los elementos que, a su juicio, son los esenciales aportes de la fenomenología husserliana y que expone en su Lección del semestre de verano de 1925 **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Esta Lección, publicada por primera vez en 1979, ha recibido gran atención por parte de diversos comentadores[1], tendiéndose a interpretarla primariamente desde el punto de vista de la *crítica* heideggeriana a la fenomenología de Husserl. Desde la perspectiva alcanzada en nuestro estudio pareciera ser más adecuado considerar la presentación que aquí hace Heidegger de la fenomenología, no como un mero prólogo crítico a su investigación, sino más bien como *el momento del origen necesario, mas no suficiente, de la pregunta por el sentido del ser.*

Sin duda hayamos aquí también el momento de distanciamiento crítico respecto de Husserl que, como hemos podido constatar, se ha ido lentamente desarrollando en Heidegger desde el suelo de la fenomenología husserliana misma. No se trata, entonces, que el joven Heidegger mantenga una doble actitud respecto a Husserl

[1] Incluso desde antes de su publicación esta obra ha despertado gran interés, por ejemplo: Biemel, W.; "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit" (1978), S. 141 - 223. Este artículo apareció antes de la publicación de la obra en la GA, haciendo referencia al manuscrito autorizado por Heidegger de Simon Moser. En importantes puntos las citas o son imposibles de encontrar en el texto o hay diferencias importantes respecto de él. Entre los trabajos que se ocupan de esta obra se cuentan también: Heinz, M.; Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers; Cheung, Chan-Fai; Der anfängliche Boden der Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen; Bast, R. A.; Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie; Presas, M.; "De Heidegger a Husserl"; Presas, M.; "Heidegger, crítico de Husserl"; Ströker, E. u. Janssen, P.; Phänomenologische Philosophie.

y su fenomenología[2], que aparezca por una parte como su cultivador, pero que por otra, privadamente, la critique. Desde su comprensión de la fenomenología husserliana encuentra Heidegger el incentivo para su propia investigación; más aún, sólo desde la fenomenología de Husserl alcanza el suelo desde el cual puede desarrollar su propia investigación[3]. Así, si ha de hablarse de crítica a la fenomenología husserliana, hay que entender por ello una "crítica inmanente" a ella, como reiteradamente repite Heidegger[4]. El ocuparse intensamente de la fenomenología de Husserl en esta Lección, que sin duda debe considerarse "una versión temprana de **Sein und Zeit**"[5], en la medida que muchos análisis que allí no aparecen en su clara conexión con la fenomenología aparecen en esta Lección desarrollados en relación a la terminología fenomenológica, convierte esta Lección en un documento de especial relevancia. Nuestro propósito en este parágrafo no es detenernos en una exposición exhaustiva de cada uno de los momentos de la presentación de Husserl que hace Heidegger, sino más bien recalcar aquellos momentos en que Heidegger, buscando exponer los logros de la fenomenología de Husserl, se separa de él, lo reinterpreta. No se trata, entonces, de retomar la relación de Heidegger con Husserl en general, ni de detenerse en la crítica que, desde su interpretación de la fenomenología desarrolla Heidegger, sino de analizar cómo se transforman los elementos fenomenológicos husserlianos en su propia perspectiva.

El marco en el que aparece la exposición heideggeriana sobre los logros alcanzados por la fenomenología no deja de ser intere-

[2] Cf. Schumann, K.; "Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl", S. 593 ff.

[3] Cf. Heidegger, M.; **Seminare**, S. 378.

[4] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 191, 192; así como 178, 183, 185, 188, 189.

[5] Heidegger, M.; **Prolegomena**, Nachwort des Herausgebers, S. 444: "Diese Vorlesung von 1925 ist eine frühe Fassung von **Sein und Zeit**, wenn auch die eigentliche Zeitlichkeitsthematik hier noch fehlt."

sante. Esta Lección llevaba por subtítulo "Prolegómenos para una fenomenología de la historia y de la naturaleza"[6]. Ambos son los ámbitos de objetos que dividen en dos grandes categorías tradicionalmente a las ciencias[7]: ciencias de la naturaleza y del espíritu, ciencias de la cultura y ciencias históricas, etc. Pero ya al comienzo de la exposición deja en claro que no se trata de investigar estos campos desde la delimitación de facto que de ellos hacen las ciencias —¿cómo podría una ciencia dar cuenta de sus propios límites?— sino considerar la división entre ellos como un "índice" [Index] de "que queda oculta una relación originaria y uniforme, que no puede ser ya más recuperada por una posterior reunión de ambos —naturaleza y espíritu en el todo de la existencia humana."[8]

Lo que en el § 3 de **Sein und Zeit** aparece como un bosquejo de la situación de crisis de las ciencias y un llamado a buscar su superación a partir de una revisión de los "conceptos fundamentales" [Grundbegriffe] de cada una de ellas —en este movimiento de revisión sale a la luz "la preeminencia ontológica de la pregunta por el ser"[9]—, aparece en **Prolegomena** como la necesidad de superar esta crisis a partir de una radicalización de la investigación; alcanzar un nivel de fundamentación de las ciencias a partir de una investigación "pre-científica" por medio de una 'disciplina' que Heidegger denomina "**lógica productiva**" [**produktive Logik**], "una lógica que se adelanta al campo de cosas primario de una ciencia posible y que, recién a través de la exploración de la constitución existencial de este campo de cosas, proporciona

[6] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 1: "**Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur**".

[7] En SZ, Heidegger amplía la enumeración de estos ámbitos de objetos fundamentales; junto a "Geschichte" y "Natur" señala también : "Raum", "Leben", "Dasein", "Sprache" y "otros semejantes" [dgl.]. Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 3, S. 9.

[8] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 2: "... daß ein ursprünglicher und einheitlicher Sachzusammenhang verdeckt bleibt, der durch eine nachträgliche Zusammennahme beider - Natur und Geist im Ganzen des menschlichen Daseins - nie wiederzugewinnen ist."

[9] Heidegger, M.; **SZ**, § 3, S. 8.

la estructura fundamental del posible objeto de esta ciencia."[10] Esta lógica productiva no es otra que la Fenomenología, y el movimiento que propone esta Lección es ocuparse fenomenológicamente de uno de estos "conceptos fundamentales": el concepto del tiempo. Por cierto, en la medida que esta investigación debe ser "fenomenológica", antes de ocuparse de la dilucidación del fenómeno del tiempo, Heidegger cree necesario introducir metodológicamente la posibilidad de la fenomenología. Así, previo a la exposición del tema de la temporalidad —que originalmente ocuparía tres partes, aunque de hecho desarrolla aquí sólo las dos primeras[11]— Heidegger presenta en tres capítulos "una determinación del sentido de la investigación fenomenológica y de sus tareas:

1) Nacimiento y primera manifestación de la fenomenología.

2) Los descubrimientos fundamentales de la fenomenología, su principio y la determinación de su nombre.

3) La primera conformación de la investigación fenomenológica y la necesidad de una reflexión radical en sí misma y desde ella misma."[12]

En el primer capítulo se ocupa del contexto histórico desde donde surge la fenomenología de Husserl: la situación de las ciencias en la segunda mitad del siglo XIX, la relación de la filosofía con la

[10] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 3: "... eine Logik, die voraussprингt in das primäre Sachfeld einer möglichen Wissenschaft und durch Erschließung der Seinsverfassung dieses Sachfeldes die Grundstruktur des möglichen Gegenstandes dieser Wissenschaft erst bereitstellt."

[11] La Lección contaba originalmente con las siguientes partes: 1) Analyse des Zeitphänomens und Gewinnung des Zeitbegriffs; 2) Erschließung der Geschichte des Zeitbegriffs; 3) Auf dem Grunde von erstem und zweitem Teil die Ausarbeitung des Horizontes für die Frage nach dem Sein überhaupt und nach dem Sein von Geschichte und Natur im besonderen." Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 10 f.; Nachwort des Herausgebers, S. 443.

[12] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 11: "... eine Bestimmung des Sinnes der phänomenologischen Forschung und ihrer Aufgaben ...
1) Entstehung und erster Durchbruch der phänomenologischen Forschung.
2) Die fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie, ihr Prinzip und die Klärung ihres Namens.
3) Die erste Ausbildung der phänomenologischen Forschung und die Notwendigkeit einer radikalen Besinnung in ihr selbst und aus ihr selbst heraus."

ciencia, el positivismo y su influencia en las diversas corrientes filosóficas, especialmente el neokantianismo; la reacción desde el lado de las ciencias del espíritu, especialmente representada en la figura de Dilthey, el surgimiento del psicologismo y del logicismo, Brentano y su descubrimiento de un ámbito específico: la intencionalidad de la conciencia y por último la aparición de la figura de Husserl con un proyecto específico de "filosofía científica"[13].

El capítulo segundo expone los descubrimientos decisivos de la fenomenología, que resume en tres: A) la intencionalidad (§ 5), B) la intuición categorial (§ 6) y C) el sentido original del *apriori*. Completa el capítulo una aclaración del principio de la fenomenología (§ 7)[14] y desde el horizonte así alcanzado, una determinación del nombre "fenomenología" (§ 8). Detengámonos en estos puntos considerándolos como momentos fundamentales del modo de acceso de Heidegger al suelo de sus investigaciones.

A) La Intencionalidad.

Puede causar extrañeza al lector desprevenido que Heidegger señale, en primer lugar, un concepto que aparentemente está totalmente ausente de las investigaciones de **Sein und Zeit**. Heidegger aclara que, justamente porque en la interpretación de la intencionalidad no sólo se deja al descubierto un fenómeno original, sino porque también éste es ocultado por medio de ella es que es necesario tratarlo en primer lugar. "Por ello queremos primero considerar la intencionalidad, porque es precisamente con este fenómeno que la filosofía contemporánea, tanto en el pasado como en el presente, propiamente tropieza; pues, la intencionalidad es precisamente aquello que impide una recepción inmediata y sin

[13] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, § 4, SS. 13 - 33.

[14] W. Biemel interpreta este parágrafo como un cuarto descubrimiento de la fenomenología, a partir del manuscrito de Moser [Cf. Biemel, W.; "**Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit**", S. 149]. Heidegger, en las **Prolegomena** (S. 34) se refiere sólo a los tres descubrimientos ya mencionados.

prejuicios de lo que la fenomenología se propone."[15] Estas palabras no están dirigidas contra Husserl, sino en primera línea contra H. Rickert, el cual, de modo inconsecuente "en la posición inicial reclama [para sí] la intencionalidad en cuanto ésta cabe en su teoría, pero la rechaza cuando entra en contradicción con su teoría."[16] La manifiesta intención de Heidegger es defender la correcta interpretación de la intencionalidad contra este tipo de utilizaciones.

En la búsqueda de esta correcta interpretación del fenómeno de la intencionalidad Heidegger se remonta al redescubrimiento que Brentano hace de un fenómeno que ya era conocido por "Aristóteles y la Escolástica"[17], retomando la introducción al tema de Husserl en las **Logische Untersuchungen**[18]. Lo que en Brentano queda reducido al estrecho límite de un elemento de clasificación

[15] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 34: "Wir wollen die Intentionalität deshalb zuerst behandeln, weil gerade an diesem Phänomen die zeitgenössische Philosophie damals und heute noch den eigentlichen Anstoß findet, weil Intentionalität gerade das ist, was ein unmittelbares und unvoreingenommenes Aufnehmen dessen, was Phänomenologie will, verhindert."

[16] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 41 f.: "... sondern daß er [Rickert] in der Ausgangsstellung die Intentionalität in Anspruch nimmt, soweit sie ihm für seine Theorie paßt, sie aber abschüttelt, wenn sie gegen seine Theorie spricht."
No deja de impresionar lo punzante e irónica que es también en el estilo la crítica heideggeriana a Rickert, que califica de "Verunstaltung", "Verflachung" y "Trivialisierung" la comprensión de los problemas dejados al descubierto con gran esfuerzo por Dilthey, logrando el "zweifelhaften Erfolg" de haberlos sepultado nuevamente [Cf. **Prolegomena**, S. 20]. Al tenor de esta crítica contra su antiguo maestro se reafirma nuestra tesis de que en el caso de los parágrafos acerca de la fenomenología no se trata de una polémica contra Husserl.

[17] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 35.; Brentano, F.; **Psychologie vom empirischen Standpunkt**, Bd. 1, S. 88. Anotemos que la referencia a Aristóteles en el contexto de la intencionalidad es totalmente inusual.

[18] Husserl retoma el tema de la intencionalidad en innumerables ocasiones, pues para él "El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos, incluso hyléticos. Por eso empieza la fenomenología con los problemas de la intencionalidad, pero, por de pronto [zunächst], de modo general y sin hacer entrar en su círculo las cuestiones del ser real y verdadero de lo consciente en la conciencia" [**Ideen I**, § 146, S. 357 (p. 349)]. Cf. también; Husserl, E.; **LU V**, Cap. 2, §§ 9 - 21; **Die Idee der Phänomenologie**, IV. Vorlesung, S. 55 f.; **Ideen I**, §§ 36, 84, 88; **Cartesianische Meditationen**, S. 87 f.; etc.

—la intencionalidad como la señal distintiva de lo psíquico respecto de lo físico— es considerada por Husserl (según Heidegger) como "una estructura de las vivencias como tal ... y no una adjudicación impuesta desde afuera de las vivencias entendidas como estados de ánimo a otras realidades."[19] Brentano no da el paso entre el aprehender una distinción de conciencia y el fijarla y hacerla valer correctamente; Husserl, que es totalmente consciente de la novedad de su interpretación, reitera que si bien esta tesis encuentra sus raíces en Brentano, no se reduce a ella[20]. Pero, ¿basta con señalar que toda vivencia tiene la cualidad de ser "conciencia-de algo" —la percepción de algo percibido, el juzgar de lo juzgado, el amar de lo amado, etc.— para dejar en claro lo fundamental del concepto fenomenológico de la intencionalidad?

Ahora bien, Heidegger no pretende 'aclarar' este 'concepto fenomenológico' a sus oyentes[21]; luego de presentar el sentido literal de la voz "intentio" como un "orientarse-a / tender-hacia / dirigirse-a" [sich-richten-auf] los invita a concebir la intencionalidad de las vivencias —en un movimiento que ya conocemos— a la luz de un ejemplo concreto: una percepción. Para

[19] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 36: "... daß die Intentionalität eine Struktur der Erlebnisse als solcher ist und nicht eine an die Erlebnisse als seelische Zustände herangebrachte Zuordnung zu anderen Wirklichkeiten." Respecto del tema de la intencionalidad en Husserl y Brentano: Cf. Spiegelberg, H.; "'Intentio' und 'Intentionalität' in der Scholastik, bei Brentano und Husserl".

[20] Cf. Husserl, E.; **Ideen I**, § 90, S. 223 (p. 218), cit. por Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 35. En el mismo año de 1925 aclara Husserl en su Lección aparecida con el título **Phänomenologische Psychologie**, S. 36: "Brentano war nicht über eine äußerlich klassifikatorisch-deskriptive Betrachtung der intentionalen Erlebnisse oder was dasselbe, der Bewußtseinsarten hinausgegangen. Er hat nie die große Aufgabe gesehen und in Angriff genommen, von den Grundkategorien von Gegenständen aus als möglichen Gegenständen des Bewußtseins, speziell des erkennenden Bewußtseins, zurückzufragen nach der gesamten Mannigfaltigkeit möglicher Bewußtseinsweisen, durch die solche Gegenständlichkeiten uns bewußt werden und prinzipiell bewußt werden können, um von da aus weiter forschend die teleologische Funktion dieser Bewußtseinsweisen aufzuklären für die synthetische Wahrheitsleistung der Vernunft."

[21] Heidegger retoma el tema de la intencionalidad, desde otra perspectiva, *también después de SZ*, en: **Die Grundprobleme der Phänomenologie**, § 9 b-c, SS. 77 - 107.

ello no elige una experiencia específica de percepción sino que busca justamente la más cotidiana: "la percepción de una silla que, entrando al cuarto, me encuentro y que aparto por estar en mi camino."[22] Con este paso coloca Heidegger de inmediato la intencionalidad, no en un 'ámbito teórico de reflexión' sobre la percepción sino como una característica de las vivencias concretas, del trato cotidiano con las cosas. Heidegger lo recalca expresamente: "La percepción natural, tal como yo vivo en ella, cuando me muevo en el mundo, en la mayoría de los casos no es un modo independiente de ver y estudiar de las cosas, sino que se sumerge en un trato concreto, práctico con las cosas; ella no es autónoma, no percibo para percibir sino que para orientarme, abrir camino, trabajar algo, eso es un modo de ver perfectamente natural, en el cual yo vivo permanentemente."[23]

Ahora bien, este aspecto puede que, en principio, no esté reñido con la posición husserliana, puesto que es concebible en Husserl una intencionalidad en la vida natural. Pero ésta sería tema de una psicología; con la epojé fenomenológica, con la puesta entre paréntesis de todo índice de realidad se abre paso a la conciencia trascendental, origen de la intencionalidad. Para Husserl el primer paso es la reducción, esta es la única puerta para acceder a las cosas mismas. Heidegger indudablemente sabe todo esto; de hecho se referirá más adelante expresamente a este punto fundamental para Husserl[24]. Pero, ya al inicio de su presentación de los elementos esenciales de la fenomenología desea dejar en claro que nada fundamental en ella exige el paso idealista

[22] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 37: "... die Wahrnehmung von einem Stuhl, den ich, ins Zimmer tretend, vorfinde und, weil er mir im Wege steht, wegschiebe."

[23] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 37/8: "Die natürliche Wahrnehmung, wie ich in ihr lebe, wenn ich mich in meiner Welt bewege, ist meist nicht ein eigenständiges Betrachten und Studieren der Dinge, sondern geht auf in einem konkreten praktischen Umgehen mit den Sachen; sie ist nicht eigenständig, ich nehme nicht wahr, um wahrzunehmen, sondern um mich zu orientieren, den Weg zu bahnen, etwas zu bearbeiten; das ist eine ganz natürliche Betrachtung, in der ich ständig lebe."

[24] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 150 - 157.

trascendental que Husserl descubre como imprescindible. No se trata que Heidegger se ponga en una posición "pre-fenomenológica" —aunque desde la consideración de Husserl tenga que ser así calificada esta posición—, sino busca una posición fenomenológica fundamental, que no elimine el índice de existencia de los fenómenos sino que los integre al análisis.

Así, Heidegger nos coloca de inmediato en una nueva situación: la intencionalidad caracteriza el comportamiento concreto dirigido a la silla —por ejemplo, la corro—. Lo primero que se me aparece no es el acto del "dirigirse-a" [sich-richten-auf], sino "a-lo-que" [das Worauf] me dirijo, a la silla: "Nosotros no miramos el percibir sino lo percibido, a saber lo percibido por esta percepción."[25] Con ello introduce Heidegger la fundamental distinción entre acto y lo dado en este acto, que Husserl tematizará bajo los conceptos de "noesis" y "noema". ¿Qué es, empero, para Heidegger lo percibido en la percepción? Se puede interpretar que lo que a continuación expone Heidegger es una distinción entre una consideración pre-fenomenológica y una fenomenológica de lo dado en la percepción[26]. Desde el estadio de interpretación alcanzado en nuestra investigación queda claro que no está en la intención heideggeriana el excluir de lo fenomenológico el ámbito de lo ingenuo [das Naive] sino que, justamente, buscar integrarlo. Así, distingue un primer modo de la intencionalidad en la percepción de la silla en cuanto ella se da como "cosa del mundo circundante" [Umweltding], es decir, en tanto la 'vemos' inmediatamente como un objeto para sentarnos o, en este caso, como un objeto que entorpece nuestro camino[27]; un segundo momento de la intencionalidad es el considerar la silla como "cosa

[25] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 48: "Wir sehen nicht auf das Wahrnehmen, sondern auf das Wahrgenommene und zwar das **Wahrgenommene dieser Wahrnehmung.**"

[26] Cf. Cheung, Chan-Fai; **Der anfängliche Boden der Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen**, S. 54 ff. Naturalmente esta interpretación es correcta en tanto la referencia sea la autointerpretación de la fenomenología que nos propone Husserl.

[27] Cf. Heidegger, M.; **SZ**, § 15, 22.

natural" [Naturding]; es decir, con este peso, de este color, de estas dimensiones, de esta madera determinada, que puede caer, romperse, quemarse, etc. Lo percibido en tanto "cosa natural" supone ya la intencionalidad de la silla en tanto que "cosa del mundo circundante". Hay una tercera posibilidad de percibir la silla, en tanto la intencionalidad se dirige a las estructuras más abstractas de ella, su materialidad, que tiene extensión, que ésta es colorida, que ocupa un lugar en el espacio, etc.; es decir, percibir la silla en su "coseidad" [Dinglichkeit][28]. "En cada uno de los tres casos habíamos tratado del ente percibido en sí mismo, de lo que un tomar conocimiento puede encontrar en él."[29] En ello radica que estas descripciones sean consideradas "ingenuas, y como tales en principio no científicas."[30] Heidegger, en cambio, ve en ellas también la estructura de la intencionalidad en juego y, por tanto, en un análisis completo de ella también es necesario que sean integradas.

En la descripción de los actos intencionales respecto de la silla ha estado en juego un determinado concepto de percepción que ahora Heidegger se detiene a fijar. Dice: "Cuando decimos 'nosotros vemos', el 'ver' aquí no está entendido en el sentido estricto de la sensación óptica, sino que 'ver' aquí no significa otra cosa que 'un simple tomar conocimiento de lo ya presente'."[31] Heidegger hace manifiesta referencia al concepto husserliano de "percepción simple", como es desarrollado en las Logische Untersuchungen[32]. Allí define Husserl: "En la percepción sensible

[28] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 48 - 52.

[29] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 51: "In allen drei Fällen handelten wir vom wahrgenommenen *Seienden an ihm selbst*, von dem, was eine Kenntnisnahme an ihm vorfinden kann."

[30] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 51 "... diese Beschreibung des Naturdinges und Umweltdinges sind sehr naiv und als naive eigentlich unwissenschaftlich."

[31] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 51: "Wenn wir sagen, 'wir sehen', so ist 'sehen' hier nicht in dem engen Sinn des optischen Empfindens verstanden, sondern 'sehen' besagt hier nichts anderes als 'schlichte Kenntnisnahme des Vorfindlichen'."

[32] Cf. Husserl, E.; en general las **LU IV**, §§ 45 - 47.

se nos aparece la cosa 'externa' de un solo golpe tan pronto como cae sobre ella nuestra mirada. Su modo de hacer aparecer como presente la cosa es un modo simple, no necesita del aparato de los actos fundantes y fundados."[33] Esta intuición husserliana está a la base de las siguientes aclaraciones de Heidegger.

Si bien Heidegger encuentra en el fenómeno de la percepción simple ya la estructura de la intencionalidad, deja en claro que ésta no es la tesis expresa de la fenomenología husserliana. "*Lo percibido en el sentido estricto de la fenomenología* no es el ente percibido en sí mismo, sino el ente **percibido** en la medida en que ha sido percibido, como se muestra en la percepción concreta."[34] Por ahora no se detiene a proponer un sentido distinto al concepto de "ente" [das Seiende] que el que pondría en juego la actitud natural en los casos anteriormente enumerados. Continúa más bien exponiendo el concepto clásico de intencionalidad, aunque innovando no sólo en el modo de la exposición sino también en los conceptos utilizados por ella. Así, ante la pregunta qué sea lo percibido en su **cómo**, aclara Heidegger que, para la fenomenología, lo percibido en sí, "lo percibido en sentido estricto es lo percibido en cuanto tal, más exactamente, la **perceptibidad**"[35]; es decir, la estructura en la cual esta silla, por ejemplo, es percibida: su **ser percibida [Wahrgenommensein]**. Pero, justamente porque este "ser percibido" no pertenece a la silla en cuanto 'esta' silla, sino en cuanto ente [das Seiende], la estructura del ser percibido —como la de la perceptibidad— pertenecen a la percepción en cuanto tal, es decir, a la intencionalidad[36].

[33] Husserl, E.; LU VI, § 47, S. 147 f. (p. 707).

[34] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 52: "Das Wahrgenommene im strengen Sinne der Phänomenologie ist nicht das wahrgenommene Seiende an ihm selbst, sondern das **wahrgenommene** Seiende, sofern es wahrgenommen ist, wie es sich in konkreter Wahrnehmung zeigt."

[35] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 52: "Das Wahrgenommene im strengen Sinne ist das Wahrgenommene als solches, genauer gesprochen, die **Wahrgenommenheit** ..."

[36] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 53: "Wahrgenommensein und die Struktur der Wahrgenommenheit gehört sonach zum Wahrnehmen als solchem, d.h. zur Intentionalität."

Con esto accede Heidegger a una importante distinción entre: "el ente mismo: la cosa del mundo circundante, la cosa natural o la coseidad y el ente en el modo en el que es intencionado, su ser percibido, ser imaginado, ser juzgado, amado, odiado, ser pensado en el sentido más amplio posible."[37] Pero, ¿qué significa el "ente en el modo de ser intencionado"?, ¿no está Heidegger duplicando con esta distinción el mundo de los entes? De ningún modo. El ser percibido [Wahrgenommensein] no es un ente sino *de* un ente; el modo que determina este ser intencional es un carácter, un modo de darse del ente. Heidegger lo llama el "carácter de **Leibhaftigkeit**": "Lo percibido como tal tiene el carácter de la **presencia física**, es decir el ente que se presenta en tanto percibido tiene el carácter de **estar en carne y hueso**. No sólo el ente esta dado él mismo, sino que él mismo en su presencia física."[38]

La "presencia física" no es el único modo de darse el ente en la percepción. A la luz de un ejemplo sobre un puente en concreto —el puente Weidenhauser— Heidegger delimita entre otros[39], sin buscar una clasificación exhaustiva de ellos: el haberse dado por sí mismo [die Selbstgegebenheit], el traer a presencia [die Vergegenwärtigung] del cual la Leibhaftigkeit en tanto "presencia física" sería uno de sus modos por excelencia; el modo del **mencionar vacío** [das **Leermeinen**], en que este puente es mencionado en una conversación sobre él; el modo de la **percepción de la cosa** [**Dingwahrnehmung**], en el cual el puente se presenta, no como imagen mental, recuerdo o fantasía —que serían

[37] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 53: "... **das Seiende selbst**: das Umweltding, Naturding, bzw. die Dinglichkeit und **das Seiende in der Weise seines Intendiertseins**, seines Wahrgenommenseins, Vorgestelltseins, Geurteilt-, Geliebt-, Gehaßt-, Gedachtseins im weitesten Sinne."

[38] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 53 f.: "Das Wahrgenommene als solches hat den Charakter der **Leibhaftigkeit**, d.h. das Seiende, das sich als wahrgenommenes präsentiert, hat den Charakter des **Leibhaft-da**. Nicht nur ist es als es selbst gegeben, sondern es selbst in seiner Leibhaftigkeit."

[39] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 52 - 58.

modos de la Selbstgegebenheit— sino por medio de una imagen en otro ente: una fotografía del puente, etc. Importante es resaltar que, independiente de lo completa de la enumeración de estos modos, ellos sólo se hacen accesibles al análisis en tanto que "modos de ser intencionados". Más aún, el análisis fenomenológico permite descubrir entre ellos relaciones estables, una estructura: a los diferentes modos les corresponden determinadas formas de impleción, de plenificación [Erfüllung]. "Toda intención contiene en sí misma una tendencia a la plenificación, y cada una tiene un modo propio determinado de la posibilidad de esta plenificación, la percepción exclusivamente a través de la percepción; el recuerdo nunca a través de la expectación sino por el traer a presencia recordante o a través de la percepción."[40]

Así expone Heidegger en "forma provisional" la constitución fundamental de la intencionalidad. A la luz del ejemplo de la percepción salieron a relucir los momentos esenciales de su estructura, que la fenomenología denomina "Intentio", "Intentum" y "el modo de ser intencional" [Weise des Intendiertseins]. Aclara Heidegger que, sin embargo, por Intentum, es decir por "lo intencionado" [das Intendierte], hay que entender "no lo percibido en tanto que ente, sino que el ente en el cómo de su ser percibido, el Intentum en el cómo de su ser intencional."[41]

Ahora bien, es notorio que Heidegger se rehuse —hasta aquí— a utilizar la terminología que más propiamente ha instaurado Husserl para la descripción de este fundamental momento del análisis fenomenológico, a saber, los conceptos de *noesis* y *noema*. Él no los utiliza expresamente "porque ellos no sólo contienen una terminología, sino que también una determinada interpretación del

[40] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 59: "Jede Intention hat in sich eine Tendenz zur Erfüllung, und jede hat je ihre bestimmt eigene Weise der Erfüllungsmöglichkeit, Wahrnehmung überhaupt nur durch Wahrnehmung; Erinnerung nie durch Erwartung, sondern durch erinnernde Vergegenwärtigung, bzw. durch Wahrnehmung."

[41] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 60: "... nicht das Wahrgenommene als Seiendes, sondern das Seiende im Wie seines Wahrgenommenseins, das Intentum im Wie seines Intendiertseins."

'dirigirse-a'."[42] Quien espere encontrar la intencionalidad en la formulación husserliana en la obra sistemática de Heidegger no la encontrará, no porque Heidegger no reconozca el momento de la intencionalidad como esencial; más aún, no porque ella no esté de algún modo asumida, sino que, cuando "el noein es eliminado de la esfera del conocer teórico, el resultado es una interpretación de la esfera práctica a partir de la teoría."[43] Una investigación propiamente fenomenológica de la intencionalidad se cuidará de utilizar conceptos cargados por una determinada tradición —conceptos tales como "conciencia", "persona", "razón", "espíritu", etc.[44]— que ocultan más que esclarecen este fenómeno.

La descripción de la intencionalidad, del "Sich-richten-auf" como un momento fundamental de la fenomenología no significa que sobre la relación recíproca entre Intentio e Intentum esté todo dicho, sino más bien que ésta es una "primera indicación a mostración de un campo temático para consideraciones"[45]. Pero, éste es sólo el primero de los campos de investigación que la fenomenología ha abierto a la investigación; en estrecha relación con éste se encuentra la intuición categorial, a la que Heidegger le dedica el próximo parágrafo de estas Lecciones.

B) La intuición categorial.

En el marco de nuestra interpretación, sin duda debemos poner el tema de la intuición categorial, tema netamente husserliano, en

[42] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 61: "... weil darin nicht nur eine Terminologie, sondern auch schon eine bestimmte Interpretation des Sich-richtens-auf enthalten ist."

[43] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 61: "Sofern *noein* aus der Sphäre des theoretischen Erkennens genommen wird, ergibt sich hier eine Deutung der praktischen Sphäre aus der theoretischen."

[44] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 62. La crítica se dirige, no sólo a Brentano sino, expresamente, a Husserl y Scheler.

[45] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 61: "... erste Anzeige und Aufweisung eines thematischen Feldes für Betrachtungen".

relación al tema de las categorías, preocupación permanente de Heidegger. Este ocupa en la reflexión del joven filósofo un lugar cada vez más preponderante; en los primeros escritos muy influenciado por la importancia que el neokantianismo le otorga al tema, luego por la posibilidad que cree descubrir en E. Lask. Su tesis de Habilitation es un intento por recuperar, a la luz de la teoría de las categorías de Duns Scoto, ámbitos que para la escolástica estaban presentes y que las modernas psicologías y lógicas habían dejado de lado —el mundo de la vida real, el acceso desde la cotidianidad a otras esferas del ente, como la matemática, etc.[46] Muchos años más tarde, Heidegger redescubre también en ese trabajo la impronta de su proyecto filosófico global, la clarificación del sentido del ser, por cuanto 'la teoría de las categorías' es el nombre usual para la elucidación del ser del ente."[47] Hemos visto cómo la presencia de Husserl, en especial de las investigaciones lógicas propiamente tales, va adquiriendo cada vez mayor importancia; desde los primeros trabajos en donde no se las considera en absoluto hasta los primeros seminarios que dicta, donde el tema recurrente es la sexta Investigación Lógica[48]. Esta investigación —que Husserl mismo considera en 1913 "la más importante en sentido fenomenológico"[49]— será también tema del último seminario dictado por Heidegger en Septiembre de 1973, en Zähringen. En el protocolo del seminario se deja constancia de la importancia que ella ha tenido para su filosofía: Heidegger indica que Husserl, "en el capítulo sexto de la sexta Investigación Lógica, con el concepto de la 'intuición categorial' toca o roza

[46] Cf. Heidegger, M.; **Habil**, S. 203 ff.

[47] Heidegger, M.; **Unterwegs zur Sprache**, S. 91: "'Kategorienlehre' ist der übliche Name für die Erörterung des Seins des Seienden."

[48] Cf. Heidegger, M.; **Mein Weg in der Phänomenologie**, S. 86.

[49] Husserl, E.; LU, Prolegomena, Vorwort zur zweiten Auflage, S. XVI (p. 30). El prólogo está fechado "Göttingen, im Oktober 1913".

[berührt oder streift] la pregunta por el ser."[50] Podemos afirmar que el tema de las categorías y la relación que éste tiene con la intuición categorial husserliana es un hilo conductor que recorre toda la filosofía de Heidegger. Como su desarrollo en Husserl claramente muestra, este tema está en estrecha relación con el tema de la evidencia, el de los límites de los enunciados, el de la verdad y, en un sentido general, con el tema del ser. Heidegger retoma en el § 6 de esta Lección la tesis propuesta por Husserl; dado el carácter pedagógico que mantienen las Lecciones es posible acceder de modo privilegiado al Gedankenweg heideggeriano, su comprensión de las tesis husserlianas, su toma de posición frenta a ellas, en un momento en que está buscando una formulación a sus propias intuiciones originales.

Una dificultad advertimos ya aquí. Para llegar a la tesis de la intuición categorial Husserl hubo de recorrer un largo camino de investigación; muchas partes esenciales para la comprensión de esta tesis están desarrolladas no sólo en los parágrafos previos a los dedicados específicamente al tema, sino su comprensión supone distinciones ya elaboradas en capítulos previos o incluso en las otras "Investigaciones". Heidegger enfrenta el problema tocando algunos de los temas fundamentales para acceder al horizonte donde surge la solución husserliana; otros, sin embargo, los insinúa meramente. En ocasiones, Heidegger asume el aparato conceptual husserliano, presuponiendo la comprensión de su contexto; otras veces, a partir de la formulación husserliana desarrolla su propia concepción; por último, no se limita sólo a referir las tesis de Husserl, permanentemente está renovando tanto en el modo como en el lenguaje de la exposición. Así, aunque Heidegger rehace paso a paso la tesis husserliana de la intuición categorial, quien no tenga presente el texto husserliano difícilmente lo reconocerá en esta exposición. Comienza Heidegger exponien-

[50] Heidegger, M.; **Seminare**, S. 373: "Und doch, darauf weist Heidegger hin, berührt oder streift Husserl die Frage nach dem Sein im sechsten Kapitel der sechsten 'Logischen Untersuchung' mit dem Begriff der 'kategorialen Anschauung'." Cf. también una formulación parecida, de 1962, en: Heidegger, M.; "**Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"**", en: Zur Sache des Denkens, S. 47.

do el tema de la intuición desde los temas de la adecuación y de la verdad, tal como los expone Husserl en el capítulo quinto de la sexta Investigación Lógica.

1. Intuición y plenificación: el fenómeno de la verdad.

Ya en la introducción al parágrafo, Heidegger establece el concepto fenomenológico de "intuición" [Anschauung]: "simple aprehensión de lo dado en su presencia física, tal como se muestra."[51] Esta "simple aprehensión" tiene no sólo el carácter de percepción sino más bien hace referencia al "ver" en sentido amplio que ha sido acotado más arriba. Aquí también enumera los logros alcanzados con el descubrimiento de la intuición categorial: "primero, que existe una aprehensión de lo categorial, de aquellas consistencias en el ente que tradicionalmente son designadas por categorías y que desde muy temprano fueron vislumbradas en una forma tosca. Y segundo, es sobre todo la prueba que esta aprehensión está contenida en la percepción más cotidiana y en toda experiencia."[52] Pero, ¿por qué vía se accede a este descubrimiento?

En la descripción de la intencionalidad, a propósito de los modos de ser intencionado, se vio que éstos —la mención vacía, la presentificación, la percepción sensible, etc.— podían también ordenarse en una escala [Stufenfolge] según su grado de impleción o su modo de plenificación[53]. En el grado mayor de

[51] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 64: "Anschauung besagt: ...; schlichtes Erfassen von leibhaftig Gegebenem, wie es sich zeigt."

[52] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 64: "Die Entdeckung der kategorialen Anschauung ist der Nachweis, erstens daß es ein schlichtets Erfassen des Kategorialen gibt, solcher Bestände im Seienden, die man traditionellerweise als Kategorien bezeichnet und in roher Form sehr bald gesehen hat. Zweitens ist sie vor allem der Nachweis, daß dieses Erfassen in der alltäglichsten Wahrnehmung und jeder Erfahrung investiert ist."

[53] Cf. Husserl, E.; LU VI, § 37, S. 116 (p. 682): "Die intuitiven Akte haben Fülle, doch in graduellen Unterschieden des Mehr und Minder, und zwar schon in innerhalb der Sphäre der Imagination. Aber die noch so große Vollkommenheit einer Imagination läßt eine Differenz gegenüber der Wahrnehmung bestehen: sie gibt nicht den Gegenstand selbst, auch nicht zum Teile, sie gibt nur sein Bild, das, so lange es überhaupt Bild, nie die Sache selbst ist. Diese verdanken wir der Wahrnehmung. Auch sie 'gibt' den Gegenstand in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit, in verschiedenen Graden der 'Abschattung'. Der intentionale Charakter der Wahrnehmung ist, im Gegensatze zum bloßen Vergegenwärtigen der Imagination, das Gegenwärtigen (Präsentieren)."

plenificación —"**plenificación definitiva y general**"[54]— se encuentra la patentización de la cosa en su totalidad, "en carne y hueso" [leibhaft], lo que se designa con el nombre de **evidencia**. Ahora bien, todos estos modos —la mención vacía, por ejemplo—, pueden encontrar su plenificación a través de la intuición, de la presencia patente del ente mencionado. El 'reconocimiento' desde la mención vacía de esta plena plenificación es un acto de identificación [Akt des **Identifizierens**], en el cual, como acertadamente acota Biemel, la identidad "no está tematizada sino vivida"[55]. Dice Heidegger: "La plenificación identificante es aquello que llamamos **evidencia**. La evidencia es un acto intencional determinado, a saber, un acto de identificación de lo mentado e intuido, lo mentado resplandece él mismo en la cosa."[56,57] Siendo los actos de plenificación específicos, también en la evidencia encontramos "regionalidad" [Regionalität], siendo contradictorio pretender el mismo modo de evidencia para regiones distintas del ente. "Debido a que el acto de la evidencia supone una percepción que identifique un estado de cosas a partir de la cosa originalmente intuida, la evidencia es, por ende, de tipo y estrictez diferente dependiendo [a] del carácter ontológico del campo de cosas, [b] de la estructura intencional de la forma de

[54] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 66: "... endgültigen und durchgängigen Erfüllung".

[55] Biemel, W.; "**Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit**", S. 154: "Die Identität ist nicht thematisiert, sondern erfahren."

[56] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 67: "Die identifizierende Erfüllung ist das, was wir Evidenz nennen. Evidenz ist ein bestimmter intentionaler Akt und zwar der Identifizierung des Vermeinten und Angeschauten; das Vermeinte leuchtet selbst an der Sache auf."

[57] Husserl señala: "Der erkenntniskritisch **prägnante** Sinn von Evidenz betrifft aber ... den Akt dieser **vollkommensten** Erfüllungssynthesis, welcher der Intention, z. B. der Urteilsintention, die absolute Inhaltsfülle, die des Gegenstandes **selbst**, gibt." [LU VI, § 38, S. 121/2 (p. 685)].

acceso aprehendente y [c] de la posibilidad de plenificación que, respectivamente, está fundada en ellas."[58]

Heidegger retoma la relación fenomenológica *que Husserl ha instituido* entre plenificación, evidencia y verdad, que éste expone en los siguientes términos: "La evidencia misma es, como dijimos, el acto de esa síntesis de coincidencia [Deckungssynthesis] más perfecta. Como toda identificación [Identifizierung] es un acto objetivante; su correlato objetivo se llama el **ser en el sentido de la verdad**, o también la **verdad**."[59] Heidegger expone esta relación al hilo del *concepto "fenomenológico" de verdad* ganado a la luz del concepto escolástico de la verdad —**veritas est adaequatio rei et intellectus**[60]— que descubre en el fenómeno de la verdad —al menos— tres conceptos (después veremos qué conexión hay entre ellos, si realmente son conceptos distintos, o son facetas de un mismo fenómeno).

1) El primer concepto de la verdad surge de la perspectiva del *Intentum*, de lo intencionado, de lo dado a la intención y expresa "el ser idéntico de lo mentado y de lo intuido"[61]. En este primer concepto de verdad, el sentido de "ser verdadero" es igual a "ser idéntico", la verdad es la existencia de esa identidad. Heidegger resume: "Alcanzamos este primer concepto de la verdad

[58] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 68: "Weil der Akt der Evidenz identifizierendes Heraussehen eines Sachverhaltes aus der originär angeschauten Sache besagt, ist die Evidenz ihrem Sinne nach jeweils von verschiedener Artung und Strenge je nach dem Seinscharakter des Sachfeldes und der intentionalen Struktur der erfassenden Zugangsart und der je darin gegründeten Möglichkeit der Erfüllung."

[59] Husserl, E.; **LU VI**, § 38, S. 122 (p. 685).

[60] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 69; también: Husserl, E.; **LU VI**, § 37, S. 117 ff. (p. 683 ss.). Esta relación del concepto escolástico de la verdad y su interpretación fenomenológica es un tema propiamente husserliano, alejado de la intención de Heidegger [Cf. la crítica heideggeriana a esta comprensión del fenómeno de la verdad en: **SZ**, § 44 a]. Esto señala claramente el carácter de su exposición: hasta ahora Heidegger busca mostrar de la manera más precisa la posición husserliana; no es una crítica o una toma de posición frente a ella.

[61] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 69: "Der erste Begriff von Wahrheit meint dieses Identischsein von Vermeintem und Angeschautem."

en relación al correlato del acto de la identificación: existencia de la identidad entre lo mentado y lo intuido."[62] Pero, este concepto exige una precisión. En la medida en que se produce la coincidencia [Deckung] entre lo mentado y lo intuido, estoy orientado primariamente hacia la cosa, vivo la evidencia pero no puedo dar cuenta de ella. Heidegger describe esta peculiar situación diciendo: "El sentido fenomenológico del discurso es que yo, en la percepción evidente, no estudio temáticamente la verdad misma de esta percepción, sino que yo vivo en la verdad."[63] Es decir, en este primer concepto de verdad puedo experimentar [erfahren] la evidencia del objeto, puedo vivirla, pero no puedo dar cuenta de ella, no puedo aprehenderla [erfassen]. Por eso, Heidegger califica este primer concepto de verdad como un "Verhalt", una relación, relación entre lo mentado y lo intuido en el sentido de una identidad. "Esta relación eminente la denominamos **relación de verdad [Wahrverhalt]**; en ella yace precisamente el ser verdadero [Wahrsein]."[64]

2) El segundo concepto de verdad consignado por Heidegger se refiere a la *Intentio*, al acto intencional mismo en tanto que acto; es decir, es el correlato del concepto anterior. Este tematiza "la **estructura misma del acto de la evidencia como esta identificación coincidente**."[65] Verdad es, entonces, la estructura de la relación de concordancia que, como hemos visto, es la estructura de la intencionalidad de la evidencia: "la verdad es ahora entendida en tanto carácter del conocimiento, en tanto acto, es decir, como

[62] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 69: "Wir gewinnen diesen ersten Begriff von Wahrheit im Hinblick auf das Korrelat des Aktes der Identifizierung: Bestand der Identität des Vermeinten und Angeschauten."

[63] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 70: "Das ist der phänomenologische Sinn der Rede, daß ich in evidenter Wahrnehmung nicht die Wahrheit dieser Wahrnehmung selbst thematisch studiere, sondern in der Wahrheit lebe."

[64] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 70: "Diesen ausgezeichneten Verhalt bezeichnen wir als **Wahrverhalt**; in ihm liegt eben das Wahrsein."

[65] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 70: "... die Aktstruktur der Evidenz selbst als diese deckende Identifizierung."

intencionalidad."[66]

3) El tercer concepto de verdad se refiere al ente mismo, desde el cual surge toda posibilidad de plenificación de un acto verdadero. No es el objeto en cuanto intentum sino el ente en su ser. "Verdadero significa aquí tanto como **estar haciendo verdadero** el conocimiento. Verdad equivale aquí a **ser, a ser real, activo [Wirklich-Sein].**"[67] Este concepto lo pone Heidegger en expresa relación con el concepto griego de verdad.

Heidegger va siguiendo, hasta ahora, paso a paso la posición de Husserl sobre el problema, el cual ha puesto originalmente el tema de la verdad en relación a las nociones de adecuación y evidencia. Husserl expone en el § 39 de la investigación sexta de las **Logische Untersuchungen** el tema de la verdad en *cuatro conceptos*, que son los que aparentemente recoge Heidegger en su exposición. Su posición es la siguiente:

1) La verdad entendida "como correlato de un acto identificador, [es] un **estado de cosas [Sachverhalt]**, y como correlato de una identificación de coincidencias [es] una **identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal.**"[68] Es decir, Husserl se refiere aquí a lo objetivo en el acto de la evidencia, es el correlato del acto.

2) El segundo concepto se refiere "a la idea correspondiente a la forma del acto, es decir, la **esencia cognoscitiva** —**tomada como idea**— del acto empírico y contingente de la evidencia, o la idea de la adecuación absoluta como tal."[69] Es decir, se refiere a la

[66] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 70: "Wahrheit ist jetzt gefaßt als Charakter der Erkenntnis, als Akt, d.h. als Intentionalität."

[67] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 71: "Wahr heißt hier also soviel wie die Erkenntnis wahr machend. Wahrheit besagt hier soviel wie Sein, Wirklich-Sein."

[68] Husserl, E.; LU VI, § 39, S. 122 (p. 686).

[69] Husserl, E.; LU VI, § 39, S. 123 (p. 686).

forma del acto: correlato ideal de la vivencia actual de la evidencia.

3) El tercer concepto de verdad hace referencia al correlato de objeto del acto plenificador, es decir, "el objeto dado como la plenitud ideal de una intuición, como el objeto que la 'hace verdadera', o como la plenitud ideal de la **esencia cognoscitiva específica de la intención.**"[70] En este sentido se refiere Husserl al "objeto [Gegenstand] dado en tanto que mentado [gemeint]."[71]

4) El cuarto concepto se refiere al carácter de la intención, en cuanto se ajusta al objeto. Es decir, "la verdad como **justeza [Richtigkeit] de la intención** (en especial por ejemplo, como **justeza del juicio**), como su adecuación al objeto verdadero, o como **justeza de la esencia cognoscitiva de la intención 'in specie'.**"[72]

Lo primero que llama la atención es que Heidegger ha dejado sin mencionar el cuarto aspecto de lo establecido por Husserl, por considerar —podríamos conjeturar— que la verdad del juicio es una forma que, para Heidegger, ya está integrada en las otras. Un análisis más atento muestra, sin embargo, que la diferencia es más profunda. De hecho Husserl propone en su clasificación *dos polos de una misma relación*, cada vez acentuando dos aspectos distintos de ese polo. Los polos —el intentum y la intentio— forman un continuo en la conciencia, siendo erróneo considerar la correlación entre ellos como un tercer elemento. Husserl expresamente deja fuera de su interpretación el "objeto absoluto", que justamente aquí define como "Nicht-Sachverhalte" [No-estado de cosas][73]. De la Maza tiene razón cuando señala que el concepto "Sachverhalt" en Husserl "es el conjunto de relaciones mentado

[70] Husserl, E.; LU VI, § 39, S. 123 (p. 686).

[71] Husserl, E.; LU VI, § 39, S. 123 (p. 686).

[72] Husserl, E.; LU VI, § 39, S. 123 (p. 686).

[73] Cf. Husserl, E.; LU VI, § 39, S. 125 (p. 688).

por el juicio; involucra, pues, una mayor complejidad que la del mero objeto individual o independiente"[74]; pero, justamente por ello se equivoca al interpretar las cuatro formulaciones de la definición de la verdad husserliana como un "cierto afán no explicitado de integrar complementariamente la tradicional oposición de dos interpretaciones"[75], la griega y la escolástica.

Las cuatro formulaciones husserlianas se mueven en el mismo plano intencional: la primera y la tercera se refieren al ámbito del Intentum —lo que posteriormente denominará "noema"—, la segunda y la cuarta a la Intentio —la "noesis"—. Husserl no habla aquí de revelación del objeto sino siempre se mantiene en el sentido de la "concordancia", de la **adaequatio** en su versión fenomenológica. Lo nuevo de la interpretación husserliana es el haber integrado la esfera de los actos en toda su multiplicidad y el haber incorporado el concepto de "Anschauung", de intuición en la base del concepto de verdad.

La clasificación de Heidegger, en cambio, retoma la clasificación de Husserl en el primer y el segundo punto, y agrega en el tercero una nueva dimensión del fenómeno de la verdad, totalmente desconocida para Husserl. Aun así, las dos primeras descripciones no son exactamente equivalentes. Donde Husserl habla —en la primera definición— de la verdad como "Sachverhalt" [estado de cosas] Heidegger acentúa el aspecto de "Verhalt" [de relación mutua] en el sentido de relación de identidad entre lo mentado y lo intuido, respecto a un "Wahrsein". Husserl también habla más adelante de un "ser verdadero" [Wahrsein], describiéndolo como "**la coincidencia que constituye la forma sintética del acto de la evidencia**, o sea, la coincidencia entre la intención significativa del enunciado y la percepción de la situación objetiva"; distinguiéndola del "ser de la cópula del

[74] De la Maza, M.; **La nueva idea de Lógica en las "Investigaciones Lógicas de Husserl"**, S. 134, nota 2.

[75] De la Maza, M.; **La nueva idea de Lógica en las "Investigaciones Lógicas de Husserl"**, S. 133.

enunciado categórico 'afirmativo'"[76]. Para Heidegger, en cambio, este Wahrsein no es coincidencia sino "Bestand" [existencia]. Heidegger puntualiza esta distinción afirmando dos sentidos distintos de "ser": "**Ser como factor relacional del estado de cosas en cuanto tal y ser en tanto relación de verdad**, con mayor precisión: **existencia y permanencia del estado de cosas en relación de verdad.**"[77] Esta diferencia no se encuentra en Husserl. Su ausencia deja en evidencia que Husserl desconoce la diferencia ontológica entre ser y ente en su definición de verdad; su definición se dirige sólo a los entes fenomenológicamente comprendidos, es decir, en cuanto dados en la intencionalidad en la conciencia. En el caso de la tercera definición husserliana se hace explícita la comprensión del ser en tanto que ente cuando Husserl define el objeto, no solamente en cuanto "objeto mentado", sino como "*esencia* cognoscitiva específica de la intención"[78].

En los cuatro aspectos de su definición de verdad Husserl no habla del ser, del ser real [Wirklich-Sein], de la presencia del ente intuido. Justamente este aspecto es el que acentúa Heidegger en el punto tercero de su exposición, "es éste un concepto de la verdad que aparece también ya desde temprano en la filosofía griega."[79]

Ahora bien, al relacionar Husserl de este modo el fenómeno de la verdad con la estructura de la adecuación —entendida como coincidencia— y la noción de la evidencia, abre nuevamente la posibilidad de plantear el tema de la intuición superando los estrechos márgenes en que lo había encerrado el idealismo. Desde este contexto está Husserl en condiciones de exponer su doctrina

[76] Husserl, E.; **LU VI**, § 39, S. 123 - 124 (p. 687).

[77] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 72: "**Sein als Verhältnisfaktor des Sachverhaltes als solchen und Sein als Wahrverhalt, genauer: Bestand und Stehen des Sachverhaltes im Wahrverhalt.**"

[78] Husserl,E.; **LU VI**, § 39, S. 123 (p. 686).

[79] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 71: "Das ist ein Begriff von Wahrheit, der auch schon früh in der griechischen Philosophie auftauchte".

de la intuición, no sólo en cuanto intuición sensible, sino especialmente bajo el nuevo aspecto de intuición categorial. A ella le dedica Heidegger también el próximo parágrafo, donde sigue nuevamente de cerca la presentación hecha por Husserl en las **Logische Untersuchungen.**

2. Intuición sensible e intuición categorial.

En la sexta Investigación Lógica, Husserl abre con el tema de la intuición sensible y categorial no sólo un nuevo capítulo, el sexto, sino también una nueva sección, la segunda: "Sensibilidad y entendimiento". Ya en el capítulo tercero de esta Investigación, Husserl había postulado el ideal de plenificación perfectamente adecuada por medio de la evidencia intencional. Este había surgido del análisis de la percepción sensible. Ahora bien, ¿qué sucede si se traslada este ideal de plenificación a casos más complejos, por ejemplo al de la proposición? "Del enunciado entero se dice que da expresión a nuestra percepción."[80] Pues bien, si digo: "Este papel es blanco y liso", *¿puede ser esta afirmación completamente plenificada por un acto intencional?*. O como fórmula Husserl la pregunta: "¿Corresponden a todas las partes y formas de las significaciones partes y formas de la percepción?"[81] Si formalizamos la afirmación en la proposición "Este S es p y q", la pregunta se refiere, no a las significaciones propias de esta proposición (S, p, q), sino a las partes "que se expresan mediante palabras formales, como: **el, un, algunos, muchos, pocos, dos, es, no, que, y, o, etc.**"[82] La solución husserliana es postular, junto a una intuición sensible que da cuenta de las significaciones propias, una **intuición categorial**, perfectamente equivalente a la anterior en cuanto intuición, que plenificarían de modo perfectamente adecuado las categorías dadas a la intencionalidad: "... tiene que existir [da sein] en todo caso un acto,

[80] Husserl, E.; LU VI, § 40, S. 128 (p. 693).

[81] Husserl, E.; LU VI, § 40, S. 129 (p. 694).

[82] Husserl, E.; LU VI, § 40, S. 129 (p. 694).

que preste a los elementos categoriales de significación los mismos servicios que presta la percepción meramente sensible a los elementos materiales."[83] ¿Cómo llega a esta tesis Husserl?, ¿cómo es asumida por Heidegger?

Para Heidegger, en primer lugar, no existe, como para Husserl, una correspondencia absoluta entre la afirmación y lo vivido: "**Las afirmaciones son actos de significación**, y son afirmaciones en el sentido de la proposición formulada sólo determinadas formas de la expresabilidad, en el sentido del expresar a través del significado, vivencias o comportamientos."[84] Fruto de sus análisis anteriores —que hemos reseñado más arriba[85]—, Heidegger está en condiciones de proponer un giro totalmente nuevo a la relación 'vivencia - lenguaje': "No vemos tanto los objetos y las cosas de una forma primaria y original, sino que primero hablamos sobre ellos, con mayor precisión, no expresamos lo que vemos sino por el contrario, vemos lo que se dice sobre la cosa."[86] Al hablar sobre las cosas nos encontramos ya en una comprensión de las cosas, que de algún modo hay que clarificar. "En el hecho, es así que nuestras percepciones más simples y constituciones son ya **expresadas**, más aún, de cierto modo, son **interpretadas**."[87] Dada nuestra especial posición hermeneútica podemos considerar esta afirmación no sólo como un momento de quiebre con la posición husserliana, sino también como el de génesis desde el suelo fenomenológico de una tesis heideggeriana

[83] Husserl, E.; LU VI, § 45, S. 142 (p. 703).

[84] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 74: "Aussagen sind Bedeutungsakte, und Aussagen im Sinne des formulierten Satzes sind nur bestimmte Formen der Ausdrücklichkeit im Sinne des Ausdrückens von Erlebnissen oder Verhaltungen durch Bedeutung."

[85] Cf. **supra** § 7, especialmente i), p. 269 ss.

[86] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 75: "Wir sehen nicht so sehr primär und ursprünglich die Gegenstände und Dinge, sondern zunächst sprechen wir darüber, genauer sprechen wir nicht das aus, was wir sehen, sondern umgekehrt, wir sehen, was man über die Sache spricht."

[87] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 75: "Faktisch ist es auch so, daß unsere schlichtesten Wahrnehmungen und Verfassungen schon **ausgedrückte**, mehr noch, in bestimmter Weise **interpretierte** sind."

fundamental.

A continuación, Heidegger pone el marco dentro del cual se desarrollará su tarea, fenomenológica, de esclarecimiento del tema de la intuición categorial: "Esta peculiar determinación del mundo y su posible interpretación y aprehensión por la expresabilidad, por el ya-haber-sido-hablado-y-tratado, es fundamentalmente a la que ahora se deberá dirigir nuestra atención, cuando preguntemos por la estructura de la intuición categorial."[88]

Heidegger distingue *en* una afirmación sobre una percepción [Wahrnehmungsaussage] dos perspectivas en relación a la intencionalidad. En nuestro ejemplo —'este papel es blanco y liso'— se puede hacer referencia al **manifestar** [kundgeben], es decir, al manifestar que efectúo un acto de percepción, en este caso esta afirmación de mi percepción —"*(yo veo que)* este papel es blanco y liso"—; esta posibilidad puedo referirla a cualquier acto: percepciones, juicios, deseos, etc. Heidegger hace referencia aquí a expresiones del tipo: "deseo que hagas esto", o "espero que ...", etc. Esta perspectiva se dirige así al acto, a la **intentio**. Dice Heidegger: "Dar-expresión en este primer sentido es, por tanto, la manifestación de la existencia de un acto, de mi estar animado por él."[89] El segundo momento se refiere al **Intentum**; la afirmación comunica [mitteilen] lo percibido en la percepción; no que soy yo el que ve que el papel es blanco —o que "creo que", "espero que", "digo que", etc.—, sino que 'el papel *es* blanco'. "Una afirmación sobre una percepción informa sobre el ente percibido en la percepción, no sobre el acto de percepción

[88] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 75: "Diese eigentümliche Bestimmtheit der Welt und ihre mögliche Auffassung und Erfassung durch die Ausdrücklichkeit, durch das Schon-gesprochen-und-durchgesprochen-sein, ist es, die nun bei der Frage nach der Struktur der kategorialen Anschauung grundsätzlich in den Blick gebracht werden muß."

[89] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 76: "Ausdruck-geben in diesem ersten Sinn ist also Kundgabe des Vorhandenseins eines Aktes, meines Beseeltseins von ihm."

en cuanto tal."[90]

Desde este contexto se plantea la pregunta respecto de la verdad de la afirmación. En la afirmación está la tendencia a la verdad, a ser verdadera. Pero, ¿se puede corroborar esta afirmación con el ente?; o como dice Heidegger, retomando la pregunta husserliana: "¿encuentra esta afirmación una plenificación completa en lo percibido?, ¿es identificable por la percepción en el objeto cada intención del mentar y afirmar de modo pleno?"[91] En nuestro ejemplo, puedo ver el 'papel', el que es 'liso', y que es 'blanco', pero, ¿se puede "ver" igualmente el 'éste', el '*es*', el 'y'?. Indudablemente no. Heidegger constata aquí un "excedente en intenciones"[92], de las que no puede dar cuenta la simple percepción de la cosa. Pero, si el 'éste', el 'y' y el 'es' no los puedo ver, ¿son determinaciones del objeto mismo o están en el sujeto?.

Esta pregunta atraviesa la filosofía desde Descartes, Locke y el Idealismo alemán. Ya Kant había afirmado que "el ser —Heidegger aclara que Kant se refiere al 'ser real' [Realsein]— no es predicado real del objeto."[93] Es decir, el ser no es un objeto sensible, no es tampoco una característica [Merkmal] real de un objeto, como tampoco es una parte de él. Si las formas categoriales, incluyendo la cópula de la oración, no pueden ser percibidas de la misma manera que la materia sensible, entonces éstas no existen en los objetos sino en el sujeto; ellas son estructuras o

[90] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 76: "Eine Wahrnehmungsaussage macht Mitteilung über das in der Wahrnehmung wahrgenommene Seiende, nicht über den Akt der Wahrnehmung als solchen."

[91] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 77: "Findet diese Aussage volle Erfüllung im Wahrgenommenen? Ist jede Intention des vollen Meinens und Aussagens wahrnehmungsmäßig an der Sache ausweisbar?"

[92] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 77: "In der vollen Wahrnehmungsaussage liegt ein **Überschuß an Intentionen**".

[93] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 78: "'**Sein**' —sagte schon **Kant** und meinte dabei das **Realsein**— **ist kein reales Prädikat des Gegenstandes**". Cf. también Heidegger, M.; **Die Grundprobleme der Phänomenologie**, Erste Kap. "Die These Kants: Sein ist kein reales Prädikat".

momentos del sujeto cognoscente. Esta solución postula una "reflexión" de la conciencia —en el sentido de una "percepción inmanente" (Locke)— que aclare estos momentos no-sensibles, que de cuenta de origen del concepto de ser[94]. Frente a esta posibilidad declara Heidegger: "que hoy se esté en posición de atacar al idealismo precisamente desde ese lado es sólo posible por la prueba, que debemos a la fenomenología, que lo no-sensible, lo ideal no puede, sin más ser identificado con lo inmanente, lo propio de lo consciente, lo subjetivo."[95] Esta distinción fundamental es la que hay que sacar a la luz.

Husserl ha puesto en evidencia que el análisis idealista extiende indebidamente el origen de ciertos conceptos —tales como "afirmación", "negación", "coleccionar y contar", "suponer e inferir", etc.—, que son "conceptos 'sensibles'", es decir, pertenecientes a la esfera del sentido interno"[96], o lo que es lo mismo, conceptos de actos psíquicos o de componentes reales de actos psíquicos[97] a otros conceptos, como el caso de "es", "o", "pues", "si", etc. y a sus correspondientes significaciones nominales —ser, unidad, etc. Husserl sostiene: "El pensamiento: juicio se cumple en la intuición interna de un juicio actual; pero en ésta no se cumple el pensamiento del **es**. El ser no es un juicio, ni un

[94] Husserl, E.; LU, § 44, S. 139 (p. 700 s.): "Hay una teoría que se ofrece plausible y está universalmente difundida desde Locke, pero que es errónea de raíz, que dice que las significaciones en cuestión, o las significaciones nominales independientes correspondientes a ellas —las categorías lógicas, como ser y no ser, unidad, pluralidad, totalidad, número, fundamento, consecuencia, etc.—, surgen mediante reflexión sobre ciertos actos psíquicos, o sea, en la esfera del sentido interno, de la 'percepción interna'."

[95] Heidegger, M.; Prolegomena, S. 78/79: "Daß man heute imstande ist, gerade von dieser Seite gegen den Idealismus anzulaufen, ist nur möglich durch den Nachweis, den die Phänomenologie geleistet hat, daß Unsinnliches, Ideales nicht ohne weiteres identifiziert werden kann mit Immanentem, Bewußtseinsmäßigem, Subjektivem."

[96] Husserl, E.; LU VI, § 44, S. 139 (p. 701).

[97] Cf. Heidegger, M.; Prolegomena, S. 79: "Deshalb ist man phänomenologisch konsequent und sagt: Auch solche Begriffe, die ich durch den inneren Sinn ausweise, sind im Grunde sinnliche Begriffe, durch den inneren Sinn zugängliche."

componente real de ningún juicio. Así como el ser no es un componente real de ningún objeto externo, tampoco es componente real de ningún objeto interno; por ende, tampoco del juicio"[98]. Husserl crea para estos momentos la categoría de "no-independientes" [Unselbständiges][99]. Estos momentos integrados en la percepción constituyen un *Sachverhalt*, un estado de cosas; de ahí la distinción husserliana entre una "percepción sensible" y una percepción que incluye en sí momentos no-independientes, una "percepción del estado de cosas" [Sachverhaltswahrnehmung]. Dice: "**la misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene el estado de cosas con el acto de darnos cuenta, acto que** lo 'pone' (de un modo más o menos adecuado). (Nos sentimos impulsados a decir simplemente: esa misma relación mantiene el estado de cosas con la percepción del estado de cosas)."[100]

Una vez alcanzada esta fundamental distinción, Husserl está en condiciones de exponer el problema en una nueva dimensión, que Heidegger recoge citando directamente a Husserl: "**El origen de los conceptos de estado de cosas** [Sachverhalt] **y de ser** (en el sentido de la cópula) **están verdaderamente**, no en la reflexión **sobre los juicios, o más bien, sobre los cumplimientos, sino en los cumplimientos mismos** de los juicios; el fundamento de la abstrac-

[98] Husserl, E.; LU VI, § 44, S. 139 (p. 701).

[99] Para Husserl el 'es' de la cópula es "no-independiente" [Unselbständiges]. En la cuarta Investigación, que justamente está dedicada a la diferencia entre las significaciones independientes y no-independientes —retomando la distinción ya hecha en la tercera investigación sobre los todos y las partes— se definen los contenidos no-independientes como aquellos "que no pueden tener consistencia por sí mismos, sino sólo como partes de todos más amplios". Aplicado esto a la esfera de las significaciones quiere decir que la significación no-independiente "sólo puede ser realizada en un acto parcial no-independiente y perteneciente a un acto concreto de significación y para adquirir concreción necesitará estar enlazada con otras significaciones que la completen; sólo en un todo de significación podrá 'existir'". Y agrega: "La no-independencia así definida de la significación como significación es la que, según nuestra concepción, determina la esencia de los sincategoremáticos." [Husserl, E.; LU IV, § 7, S. 312 (p. 449)].

[100] Husserl, E.; LU VI, § 44, S. 140 (p. 701). [Las correciones a la traducción son nuestras].

ción, por medio de la cual realizamos dichos conceptos no se encuentra en **estos actos tomados como objetos**, sino en los **objetos de estos actos.**"[101]

Las formas categoriales —"es", "y", "o", "este", etc.— se revelan absolutamente diferentes de los objetos del sentido interno y de los objetos sensibles. Pero, ellas no son tampoco momentos de la conciencia sino correlatos de actos determinados, de actos categoriales. No las encontramos en el ámbito psíquico, en la reflexión, ni "en dirección hacia el acto, sino hacia aquello que es dado por el acto mismo."[102] De aquí nace la necesidad de distinguir específicamente este tipo de actos especiales, que hace presentes objetualidades del tipo "totalidad", "y", "o", etc. "Aquellos momentos en la afirmación plena, para los cuales en la percepción sensible no se encontraba plenificación, la reciben a través de la percepción no-sensible —a través de la intuición categorial."[103]

La intuición categorial, en tanto no es percepción sensible de objetos presentes en "carne y hueso", en tanto no es intuición sensible, *está fundada en ella.* Husserl propone así una fundamental ampliación a los conceptos de intuición y de objeto, fundada en el diverso modo de darse del objeto. "Visiblemente la conexión de los conceptos estricto y lato de percepción, percepción sensible y suprasensible (esto es, erigida sobre la sensible, o categorial), no es extrínseca o accidental, sino que está *fundada en la cosa.*"[104] En esta división encuentra Heidegger el fundamento buscado para liberar el problema de lo ideal y lo supra-

[101] Husserl, E.; **LU VI**, § 44, S. 141 (p. 702); citado por Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 79. [Las correcciones a la traducción son nuestras].

[102] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 80: "... nicht in der Richtung auf den Akt, sondern auf das, was der Akt selbst gibt."

[103] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 80 f: "Die Momente in der vollen Aussage, für die in der sinnlichen Wahrnehmung keine Erfüllung aufzufinden war, erhalten diese durch nicht-sinnliche Wahrnehmung —durch die **kategoriale Anschauung.**"

[104] Husserl, E.; **LU VI**, § 45, S. 143 (p. 703).

sensible del ámbito en que lo había encerrado el idealismo: la esfera de la inmanencia, de la subjetividad.

Continúa Heidegger su presentación de los temas husserlianos al hilo de la exposición de la sexta investigación lógica, retomando ahora el problema de la diferencia entre actos simples y actos fundados, buscando una determinación más precisa de los actos categoriales. La pregunta es, entonces, por la relación entre el modo de darse de los objetos en la percepción simple y en la intuición categorial.

Husserl ya había descrito la percepción simple como aquella en que "se nos aparece la 'cosa externa' de un solo golpe, tan pronto como cae sobre ella nuestra mirada."[105] Es decir, la característica fundamental de la percepción es dar al objeto en su presencia física, en "carne y hueso". Pero, ¿qué sucede cuando el objeto es percibido en una sucesión de percepciones, cuando, por ejemplo, lo circundo?, ¿y en el caso de percepciones sucesivas con diferencia en el tiempo? Heidegger acentúa la tesis husserliana: "Cada una de las fases de percepción dentro de la totalidad de las secuencias continuas es, en ella misma, percepción completa de la cosa. En cada momento la cosa entera es ella misma en su presencia física, y esto último [siempre] en tanto que la misma [cosa]."[106]

La percepción de una cosa, si bien puede darse en una cantidad de actos diversos de percepción, implica, no sólo percepciones de la misma cosa, sino también una unidad de la percepción. Por ello, tanto Husserl como Heidegger mantienen la denominación de ella como "percepción simple". Simple no quiere decir aquí que el acto de percibir sea uno, sino que todos ellos son de la misma

[105] Husserl, E.; **LU VI**, § 47, S. 147 (p. 706).

[106] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 82: "Jede einzelne Wahrnehmungsphase im Ganzen der kontinuierlichen Folge ist in sich selbst volle Wahrnehmung des Dinges. In jedem Moment ist das ganze Ding leibhaft es selbst und dieses es selbst als dasselbe."

especie, fases de un mismo acto, actos en el mismo nivel [Einstufigkeit]; como dice Husserl: "La unidad de la percepción se produce como una unidad **simple**, como una **fusión inmediata de las intenciones parciales, sin adición de nuevas intenciones de acto.**"[107] Para Heidegger esto significa que la simplicidad de la percepción significa "Einstufigkeit" [...de un sólo nivel, grado o en un sólo paso], y que "este carácter de lo 'simple' señala, por lo tanto, un modo de aprehensión, es decir, **un carácter de intencionalidad.**"[108]

Heidegger quiere dejar, sin embargo, absolutamente claro que esta caracterización de los actos de la percepción en tanto que pertenecientes a un mismo nivel es considerada por Husserl además como una definición del objeto **real** [des realen Gegenstandes]; más aún, ella constituiría el sentido original de "realidad" para Husserl. "Para Husserl, este sentido de 'real' es el sentido más originario de realidad; un objeto real es por definición posible objeto de una percepción simple. Con ello se determina el concepto de parte real, o en el sentido más amplio, de fragmento real, de parte real, de forma real. ... Acentúo explícitamente que este concepto de 'real', 'realidad', correlativamente a la percepción simple, sensible, es un concepto muy determinado de lo 'real', por cierto es un concepto que determina el análisis de la realidad del mundo tal como lo efectúa Husserl."[109]

Ahora bien, con la determinación de los actos de percepción en

[107] Husserl, E.; **LU VI**, § 47, S. 148 (p. 707).

[108] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 82: "Dieser Charakter des 'schlicht' meint also eine Weise des Erfassens, d.h. einen **Charakter der Intentionalität.**"

[109] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 83: "Für Husserl bedeutet dieser Sinn von 'real' den ursprünglichsten Sinn von Realität; ein realer Gegenstand ist definitorisch möglicher Gegenstand einer schlichten Wahrnehmung. Damit bestimmt sich der Begriff des realen Teils oder im weitesten Sinne des realen Stückes, des realen Teils, der realen Form. ... Ich betone ausdrücklich, daß dieser Begriff von 'real', 'Realität', korrelativ auf die sinnliche, schlichte Wahrnehmung, ein ganz bestimmter Begriff von 'real' ist, allerdings ein solcher, der die Analyse der Realität der Welt, so wie sie Husserl durchführt, bestimmt."

tanto que simples, en el sentido de "en el mismo nivel", y su correspondencia con el modo de intencionalidad en ellos implicados, se abre la posibilidad de concebir la relación entre actos simples y actos fundados desde la perspectiva de la intencionalidad. Los actos categoriales —es decir, fundados— se dirigen a los objetos de la simple percepción, pero de otro modo; en un modo modificado de la intencionalidad en que ellos se dan en la percepción simple. Estos modos de intencionalidad de los actos categoriales es el próximo tema a esclarecer.

Así, desde esta perspectiva ganada por la fenomenología puede distinguir Heidegger dos grupos de actos categoriales, a saber: 1) actos de síntesis y 2) actos de ideación, es decir, actos de intuición en general, o mejor, de intuición de lo general.

3. Actos de síntesis y actos de ideación.

Si retomamos el ejemplo 'este papel es blanco y liso', junto a la intencionalidad que entrega los contenidos nominales —'papel', 'blanco', 'liso'— encontramos los actos categoriales que pueden entregar las formas categoriales bajo dos aspectos distintos. Por una parte, los componentes formales o lógicos —'este', 'es', 'y'—, y los correlatos ideales de los contenidos nominales: 'el ser-papel', 'el ser-blanco', 'el ser-liso'. De la diferencia entre estas formas de intencionalidad surgen dos grupos de actos, los de síntesis y los de ideación.

La introducción fenomenológica de los actos de síntesis está en directa relación con los conceptos de Sachverhalt y de variación. En nuestro ejemplo, podemos considerar una de las características, no ya en la relación proposicional en que está dada, sino haciendo variar su posición. 'Blanco' ya no es el predicado de un sujeto 'papel', sino podemos hablar de la 'blancura'. La percepción original, simple, está así escindida; se ha extraido [herausheben] una parte de ella, lo que no quiere decir que la cosa misma sea algo así como una copiación de partes. Del *estado de cosas* 'este

papel es blanco y liso', por medio de la variación de la intencionalidad del acto ha salido a la luz un nuevo momento: la 'blancura' es ahora posible *sujeto* de nuevas predicaciones; por ejemplo, en una, donde 'papel' sea predicado. La proposición aparece, entonces, con un nuevo sentido: ella representa *un* estado de cosas. Queda claro que no debemos considerar el estado de cosas como un componente real de la cosa. Heidegger dice: "A pesar de que esta extracción de un estado de cosas esté fundada en la cosa percibida, no se puede decir que el estado de cosas mismo, la consistencia extraída fuera de la cosa sea parte real de la cosa, un fragmento real."[110]

El estado de cosas es una nueva objetualidad [Gegenständlichkeit]. Esta nueva objetualidad queda de manifiesto en un determinado orden de la predicación —donde el predicado 'p' ha pasado a ser sujeto 'S'—, producto de un determinado acto que confiere los caracteres de sujeto y predicado. Heidegger pone en relación el significado fenomenológico de estos actos con el fenómeno ya descrito por Aristóteles y determinado en los conceptos de *synthesis* y *diairesis*[111]. *Synthesis* o reunión no significa composición de partes ni un enlace ni un mero relacionar. Tanto ella como la *Diairesis* o separación "han de ser entendidos de forma intencional, es decir, el sentido da el objeto. *Synthesis* no es un relacionar objetos, sino que *synthesis* y *diairesis* dan objetos."[112] El objeto que el reunir y el separar —*ambos*— entregan es la objetualidad del estado de cosas. "El acto fundado del relacionar

[110] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 85: "Obwohl aber diese Hebung des Sachverhaltes sich auf die wahrgenommene Sache gründet, kann nicht gesagt werden, der Sachverhalt selbst, der aus der Sache herausgehobene Bestand sei realer Teil der Sache, ein reales Stück."

[111] En este texto Heidegger sólo insinúa una relación de la que se ocupa en profundidad más adelante. Cf. Heidegger, M.; **Logik. Die Frage nach der Wahrheit**, §§ 11 - 13. El mismo tema es retomado en SZ, § 33, S. 158 ff., en expresa relación crítica con Husserl: S. 160 (a), Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors, S. 443.

[112] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 87: "...synthesis und diairesis sind intentional zu verstehen, d.h. der Sinn ist ein Gegenstand gebender. Synthesis ist nicht ein Verknüpfen von Gegenständen, sondern synthesis und diairesis geben Gegenstände."

da algo que, a través del simple percibir como tal, nunca llega a ser aprehensible."[113] Lo extraído y constituido en un estado de cosas no es nunca una parte real de la cosa sino una *forma categorial*.

A fin de aclarar en concreto los actos de síntesis retoma Heidegger el análisis de algunas formas categoriales, siguiendo un ejemplo de las **Logische Untersuchungen**[114]. El ejemplo toma como referencia, no ya las formas que toman los miembros de la relación en una proposición, sino nuevas unidades de relación, como conjunciones, comparaciones, disyunciones; es decir, los correspondientes intuitivos de las palabras 'y', 'o', 'ambos', 'mayor que', 'uno de los dos', etc.

Tomemos como ejemplo la relación "más claro que": sean dadas dos superficies A y B con diferentes tonalidades de un mismo color. La diferencia de tonos la percibimos directamente; en otras palabras, ella se da inmediatamente en una intuición sensible simple. Ahora bien, de esta percepción formulo una afirmación: 'A *es más clara que* B'. La percepción se ha convertido en un 'estado de cosas', en un Sachverhalt al ser formulada en la afirmación. Con ello se introduce un nuevo elemento: en la simple percepción 'A más clara que B', 'más-claro-que' era de una relación real ahí presente. En el estado de cosas 'A es más claro que B' he extraído el 'es-más-claro-que', el cual no es una relación real, sino *ideal*. Heidegger acentúa esta diferencia entre la relación real —'más claro que' [Heller-als]— y la relación extraída del estado de cosas, y por tanto ideal —'es-más-claro-que'- en los siguientes términos: "El más-claro-que está ya presente, en el sentido de contener una cosa real, en el nivel básico del percibir. El ser-más-claro-que, por el contrario es sólo accesible a través de un acto nuevo, a saber, a través del

[113] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 87: "Der fundierte Akt des Beziehens gibt etwas, was durch schlichtes Wahrnehmen als solches nie faßbar wird."

[114] Cf. Husserl, E.; **LU VI**, § 50.

primer acto fundado de relación predicativa. La relación real más-claro-que se presenta en la nueva objetualidad del miembro del predicado, es decir, en el conjunto de una relación no-real."[115]

Por medio de la afirmación se ha transformado, entonces, la percepción de una relación real en una nueva relación, en una relación del estado de cosas. Esta nueva relación es ideal; puedo incluso hacer nuevas afirmaciones sobre ella —por ejemplo: "esta relación de claridad (entre A y B) es más fácilmente perceptible que aquella entre (M y N)"[116], etc.—, la relación es ahora como objeto, el tema de la afirmación. También se puede nominalizar esta relación del estado de cosas dando lugar así a una nueva objetualidad: la claridad, el ser-más-claro de A. El correlato de esta objetualidad es un acto categorial, una intuición categorial. Hay aquí en juego un concepto de objetividad que sobrepasa el mero concepto de realidad de la cosa; Heidegger aclara "que la objetividad u objetualidad en el sentido más amplio es mucho más rica que la realidad de una cosa, más aún, que la realidad de una cosa en su estructura es sólo comprensible a partir de la plena objetividad del ente experimentado de manera simple."[117]

Ahora bien, el análisis podría centrarse en otras formas de actos sintéticos, como los actos de conjunción y los de disyunción. Heidegger sólo se detiene a marcar la diferencia entre las percepciones simples de objetos múltiples —por ejemplo, la percepción de una bandada de pájaros o de una alameda—, es decir, intuiciones sensibles reales, y la objetualidad nueva a la

[115] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 88: "Das Heller-als ist im Sinne einer realen Sachhaltigkeit in der Grundstufe des Wahrnehmens schon da. Das Heller-sein-als dagegen ist nur in einem neuen, und zwar im ersten fundierten Akt des prädikativen Beziehens zugänglich. Die reale Beziehung Heller-als präsentiert sich in der neuen Gegenständlichkeit des Prädikatgliedes, d.h. im Ganzen einer nicht-realen Relation."

[116] Husserl, E.; **LU VI**, § 50, S. 159 (p. 714).

[117] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 89: "... daß die Objektivität oder Gegenständlichkeit im weitesten Sinne viel reicher ist als die Realität eines Dinges, noch mehr, daß die Realität eines Dinges in ihrer Struktur nur aus der vollen Objektivität des schlicht erfahrenen Seienden verständlich ist."

que se accede a través del acto sintético conjuntivo, el cual es un acto categorial y por tanto ideal, fundado —como todos los actos categoriales— en el ente; en este caso, en percepciones de muchos entes reunidos por la conjunción "y".

Más que en el punto anterior, Heidegger prefiere centrar su presentación en los actos de ideación haciendo resaltar la diferencia entre ellos y los actos de síntesis ya vistos. Los actos de ideación son descritos en primer lugar como actos "de intuición de lo general, son en tanto que actos categoriales, *actos que dan objeto*."[118] A diferencia de los actos sintéticos, que extraen del estado de cosas una objetualidad, estos actos categoriales extraen del estado de cosas un objeto, a saber, la idea simplemente vista en la cosa. Heidegger postula aquí, siguiendo a Husserl, un acto que entrega directamente la especie misma, universal, como una y la misma. Dice Husserl con toda radicalidad: "En el acto de la abstracción ... nos es dado lo universal mismo; no lo pensamos de un modo meramente significativo, como en el caso de la mera comprensión de nombres universales, sino que lo aprehendemos, lo **intuimos**. Está bien justificado aquí, ciertamente, el hablar de la **intuición**, y más concretamente, de la **percepción de lo universal**."[119] Aquello que los actos de ideación dan es lo que la tradición ha denominado Idee, en alemán, ἰδέα , species; este último traducción latina del término griego εἶδος , que Heidegger traduce por "el aspecto de algo" [das Aussehen von etwas].

Si tomamos el ejemplo de la idea 'casa', a lo largo de diversas percepciones veo distintas casas; en ellas puedo percibir la diferencia entre cada una de las casas; así también percibo de modo inmediato y simple en la casa concreta algo general: esa es una casa. Lo nuevo que entrega este acto de ideación no se deja

[118] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 90: "Diese Akte der Ideation, der Anschauung des Allgemeinen, sind als kategoriale Akte Gegenstand gebende Akte."

[119] Husserl, E.; **LU VI**, § 52, S. 162 f. (p. 716).

reducir a cada una de las percepciones concretas de casas distintas; en ese sentido, aunque está fundado —como todo acto categorial— en lo sensible, en la idea no es ello lo aludido. Lo aludido en este especial acto es la unidad ideal de la especie. Heidegger sintetiza su posición diciendo: "Así, la unidad ideal de la especie está también en cualquier aprehender concreto ya presente, bien que no expresamente como aquello que está contemplado por la mirada del observador que hace la comparación. Eso que yo veo comparando como aspecto de lo comparable puede a su vez ser tomado aisladamente en su puro estado de cosas; con ello obtengo la idea."[120]

Ahora estamos en condiciones de retomar la pregunta por la plenificación plena de una afirmación. Ella no se da nunca sólo en intuiciones sensibles sino siempre hay en la plenificación intuiciones categoriales, que si bien están fundadas en el ente sensible, no se reducen a él. "La intuición concreta que da explícitamente el objeto no es nunca una percepción sensible aislada, de un sólo nivel, sino que siempre es una percepción graduada, es decir, determinada categorialmente. Esta percepción plena, graduada y determinada categorialmente es recién la plenificación posible de la afirmación que se expresa ella misma."[121]

Podemos terminar este capital punto de la intuición categorial, en la comprensión y asunción que de él hace Heidegger, citando el resumen de las tesis que nos ofrece, en el cual queda en

[120] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 91 f.: "Die ideale Einheit der Spezies ist so auch schon in jedem konkreten Erfassen da, obzwar nicht ausdrücklich als das, worauf die Hinsicht des vergleichenden Betrachtens sieht. Das, worauf ich im Vergleichen als die Hinsicht des Vergleichbar sehe, kann seinerseits in seinem reinen Sachverhalt isoliert genommen werden, damit gewinne ich die Idee."

[121] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 93: "Die konkrete ausdrücklich gegenstandsgegebende Anschauung ist nie eine isolierte, einstufige sinnliche Wahrnehmung, sondern ist immer gestufte, d.h. kategorial bestimmte Anschauung. Erst diese volle gestufte kategorial bestimmte Wahrnehmung ist die mögliche Erfüllung der ihr selbst Ausdruck gebenden Aussage."

evidencia el significado del descubrimiento husserliano para el posterior desarrollo de la filosofía.

1) "Hay actos, en los cuales existencias ideales se muestran en ellas mismas, que no son hechuras de estos actos, funciones del pensar, del sujeto."
2) "La posibilidad de este modo de intuición señalado y de lo que se presenta en esta intuición establece el fundamento para la extracción de las estructuras de estos objetos ideales, es decir, para la elaboración de las categorías. En otras palabras: con el descubrimiento de la intuición categorial, por primera vez se ha encontrado el camino concreto de una auténtica investigación de las categorías, que esté en condición de identificarlas."
3) "Luego, esta objetualidad, que se da en tales actos, es ella misma el modo objetual, modo por el cual la realidad misma puede hacerse propiamente objetual. Con la exposición de la estructura categorial se encuentra ampliada la idea de la objetividad, eso de tal manera que esta misma objetividad ahora será mostrable en cuanto a su contenido, a través de la exploración de la intuición correspondiente. Con otras palabras: en la investigación fenomenológica, que así se abre camino, se ha obtenido el modo de investigación que buscaba la antigua ontología. No hay ontología al lado de una fenomenología, sino que la ontología científica no es otra cosa que fenomenología."[122]

[122] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 97 f. [1] "Es gibt Akte, in denen ideale Bestände sich an ihnen selbst zeigen, die nicht Gemächte dieser Akte, Funktionen des Denkens, des Subjektes sind. ... [2] Die Möglichkeit dieser aufgewiesenen Anschauungsart und des in dieser Anschauung sich Präsentierenden gibt den Boden für die Hebung der Strukturen dieser idealen Gegenstände, d.h. für die Ausarbeitung der Kategorien. Mit anderen Worten: Mit der Entdeckung der kategorialen Anschauung ist zum erstenmal der konkrete Weg einer ausweisenden und echten Kategorienforschung gewonnen. ... [3] Weiter ist diese in solchen Akten sich gebende Gegenständlichkeit selbst die gegenständliche Weise, in der die Realität selbst eigentlicher gegenständlich werden kann. Mit dem Aufweis der kategorialen Struktur ist die Idee der Objektivität erweitert, so zwar, daß diese Objektivität selbst nun in der Durchforschung der entsprechenden Anschauung in ihrem Gehalte aufweisbar wird. Mit anderen Worten: In der damit durchbrechenden phänomenologischen Forschung ist die Forschungsart gewonnen, die die alte Ontologie suchte. Es gibt keine Ontologie neben einer Phänomenologie, sondern wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie."

C) El sentido original del apriori.

El tercer descubrimiento que Heidegger considera necesario consignar como un aporte de la fenomenología husserliana a la filosofía en general es el sentido original del apriori. La presentación que hace Heidegger de este tema es muy escueta y lo fundamenta en tres razones:

1. A pesar de haber alcanzado la fenomenología una intelección esencial en este punto, el concepto de apriori todavía no ha sido suficientemente aclarado.
2. En el concepto del apriori están profundamente enraizados problemas de larga tradición.
3. Pero, por sobre lo anterior, Heidegger constata que, para una clarificación del sentido original del apriori es necesario previamente la comprensión de aquello que justamente es el tema de esta Lección, el **tiempo**[123].

De este modo pone Heidegger el problema del apriori desde un comienzo *fuera* del marco fenomenológico husserliano. En lo siguiente no se remite a textos de Husserl para su presentación; Husserl, a pesar de abrir el camino hacia avances sustanciales en este campo, al no haber integrado la perspectiva del tiempo en su análisis, antes bien haberla eliminado desde un principio[124], permanece amarrado al concepto del apriori proveniente de la tradición. Así, mientras Husserl tematiza rigurosamente los problemas de la intencionalidad y de la intuición categorial, las **Logische Untersuchungen** no se ocupan propiamente del tema del apriori.

Sin embargo, Heidegger acentúa que el tema del apriori es

[123] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 99.

[124] Cf. Husserl, E.; **LU II**, § 8.

también uno de los descubrimientos centrales de la fenomenología y, por tanto, en relación con la intencionalidad y la intuición categorial. En el hecho, aunque el tema no es mencionado en las **Logische Untersuchungen** más que tangencialmente[125], en **Die Idee der Phänomenologie** (1907) Husserl describe esta relación como fundamental para la fenomenología. Husserl introduce allí primero la tesis de la intuición de objetos universales: "Más fácilmente captable, al menos para quien consigue ponerse en la actitud del puro ver y evitar todos los prejuicios naturales, es el conocimiento de que **pueden llegar a darse absolutamente ellos mismos** no sólo objetos singulares, sino también **universalidades, objetos universales y situaciones objetivas universales.** Este conocimiento es de importancia decisiva para la posibilidad de la fenomenología."[126] Aquí introduce el aspecto, ya analizado más arriba, de la intuición categorial, en la vertiente de actos de ideación. En este contexto, Husserl introduce dos conceptos del **a priori**: "El análisis de esencias es **eo ipso** análisis genérico [es decir, de **genera**, de **universalia**]; el conocimiento de esencias es conocimiento dirigido a esencias, a **essentiae**, a objetos universales. Y aquí es también donde tiene su legítimo lugar el hablar de **a priori**. Pues ¿qué significa conocimiento apriórico sino —al menos, en caso de que excluyamos los conceptos falseados de **a priori**— conocimiento puramente dirigido a esencias genéricas, conocimiento que extrae su validez puramente de la esencia?" Y continúa, un segundo concepto "resulta cuando entendemos por **a priori** todos los conceptos que, como categorías, tienen significación de principio en sentido preciso y, además, cuando entendemos también por tal las leyes de esencia que se fundan en estos conceptos."[127]

De ambos conceptos, Husserl privilegia el primero: "Si retenemos aquí el primer concepto de **a priori**, decimos entonces que la

[125] Cf. Husserl, E.; **LU VI**, Kap. 8.

[126] Husserl, E.; **Die Idee der Phänomenologie**, III. Vorlesung, S. 51 (p. 63).

[127] Husserl, E.; **Die Idee der Phänomenologie**, III. Vorlesung, S. 51 (p. 64).

fenomenología tiene que ver con las especies que se captan en la intuición genérica y con las situaciones objetivas apriorísticas que se constituyen, como visibles de modo inmediato, sobre la base de aquéllas."[128] Ya en 1907 es claro para Husserl que el a priori es pensable sólo en estrecha relación tanto con la intuición categorial como con la intencionalidad. Aquí radica el sentido original del **a priori**, él es percibido inmediatamente, sobre la base de percepciones sensibles, en la intuición categorial, o mejor dicho, en el estado de cosas dado a la intuición. De aquí que Heidegger, aun sin hacer referencia directa a textos de Husserl —**La Idee der Phänomenologie** será publicada por primera vez recién en 1950— considere como sustancial los pasos dados por la fenomenología en el esclarecimiento de este concepto.

Ahora bien, Heidegger se acerca al tema de un modo ya característico en su filosofía, clarificando primeramente el nombre de apriori. "El apriori es aquello en algo que ya desde siempre es lo anterior."[129] Es una descripción formal del apriori, que acentúa el carácter de estar ya allí previamente, con anterioridad, en una clara acepción temporal: incluye una secuencia, aunque ésta permanezca oculta o vacía. Sin entrar a detalles del significado que históricamente ha tomado el concepto, pone en relieve que el significado que relaciona el apriori con la subjetividad, antes que en Kant, ya tiene su origen en Descartes. El remite el apriori a la esfera del conocimiento y consecuentemente reduce su ámbito a la subjetividad. Surge con ello la esfera de lo "a posteriori" en el conocimiento, la esfera de lo empírico, de la experiencia inductiva; la esfera del apriori se reduce a la esfera cerrada de la subjetividad. "Esta estructuración del sentido del Apriori y del Aposteriori del conocimiento está fundada en la tesis de la prioridad del conocimiento de la subjetividad, tal como la fundó Descartes con el "cogito sum" de la "res cogitans". Por esta

[128] Husserl, E.; **Die Idee der Phänomenologie**, III. Vorlesung, S. 52 (p. 64).

[129] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 99: "Das Apriori ist das an etwas, was daran schon immer das Frühere ist."

razón, todavía hoy se designa el Apriori como un carácter que pertenece específicamente a la esfera subjetiva y se llama al conocimiento apriórico también **conocimiento interno, contemplación interna.**"[130]

Justamente es mérito de Husserl el haber sacado el problema del apriori del callejón sin salida de la subjetividad. La fenomenología muestra que, no sólo el apriori no se limita a la subjetividad, sino que en su origen no tiene que ver con ella[131]. A través del análisis de la intuición categorial quedó claro que la intuición de objetos universales, la ideación es siempre un acto fundado, es decir, que el apriori no se reduce a la esfera de la subjetividad, sino que también pertenece a él la objetualidad. Los análisis de Husserl han puesto en evidencia que existe la esfera del apriori material, que la geometría como tal es la prueba de la existencia de este apriori.

Con ello está abierto el camino para una comprensión más originaria del fenómeno, que Heidegger expresa en los siguientes términos: "Tanto en lo ideal como en lo real, si es que aceptamos por una vez esta distinción, hay [algo] ideal diferenciable en cuanto a su objetualidad, algo en el ser de lo ideal y en el ser de lo real que es a priori, estructuralmente anterior. Con ello ya se insinúa que el Apriori en la comprensión fenomenológica no es ningún rubro del comportamiento, sino que un **rubro del ser.**"[132] La aclaración del carácter original del apriori en cuanto concer-

[130] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 100: "Dieser Gliederung des Sinnes von Apriori und Aposteriori der Erkenntnis liegt die These des Vorranges der Erkenntnis der Subjektivität zugrunde, wie sie Descartes mit dem "cogito sum" der "res cogitans" begründete. Deshalb bezeichnet man auch heute noch das Apriori als einen Charakter, der spezifisch der subjektiven Sphäre zugehört, und nennt apriorische Erkenntnis auch **innere Erkenntnis, innere Schau.**"

[131] Cf. Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 101.

[132] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 101: "Im Idealen wie im Realen, wenn wir diese Scheidung einmal hinnehmen, gibt es hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit abhebbares Ideales, etwas im Sein des Idealen und im Sein des Realen, was a priori ist, strukturmäßig früher ist. Damit deutet sich schon an, daß Apriori im phänomenologischen Verstande kein Titel des Verhaltens, sondern ein Titel des Seins ist."

niente al ser será, entonces, lo que la fenomenología en tanto que modo de la investigación debe proponerse. Este será el camino de **Sein und Zeit** que, como recuerda Heidegger, encuentra sus raíces en Husserl: "Patentización de un apriori no es empero lo mismo que construcción 'apriorística'. Gracias a E. Husserl hemos aprendido no sólo a comprender nuevamente el sentido de toda auténtica 'empiria' filosófica, sino también a manejar el instrumento que ella requiere. El 'apriorismo' es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Y como apriorismo no tiene nada que ver con construcción, la investigación del apriori exige una preparación adecuada de la base fenoménica. El horizonte inmediato que se debe ofrecer a la analítica del Dasein es el de su cotidianidad mediana."[133]

Digamos, por último, que este tercer descubrimiento de la fenomenología, el sentido original del apriori, juega el papel de gozne entre la presentación de la filosofía de Husserl y el desarrollo de uno de los capítulos centrales de la filosofía de Heidegger. En lo siguiente, aunque el tema central siga siendo la fenomenología, el punto de vista no es más el aporte husserliano al análisis sino el mostrar la necesidad de complementarlos con nuevos desarrollos, que son justamente el aporte original de Heidegger a la filosofía. Cerremos, entonces, aquí nuestra presentación de los elementos centrales de la fenomenología que recoge Heidegger y que constituyen el suelo desde donde surge uno de los intentos de comprensión e interpretación más grandiosos de nuestro siglo.

[133] Heidegger, M.; SZ, § 10, S. 50 Anm.

Perspectivas y palabras finales.

Al término de un trabajo de esta naturaleza emerge un horizonte de interpretación, producto del desarrollo mismo de la investigación que, naturalmente es más rico que el esquema de interpretación en el cual el trabajo tiene su origen. Todo trabajo tiene, en este sentido, el carácter de "escalera", que hacía notar Wittgenstein, al menos en lo que respecta a su autor. Desde lo alcanzado con él, se pueden vislumbrar perspectivas que, surgidas en la ocupación con la materia, no se reducen a ella.

Desde nuestra perspectiva subjetiva, este trabajo ha significado, por sobre todo, la búsqueda de un camino de acceso al origen del interrogar del joven Heidegger; intentar seguir el rastro de cómo nace un filósofo a la vida reflexiva, de cómo asume e interpreta el mundo a partir de su mundo circundante. La búsqueda de un acceso a ese horizonte de Heidegger surge de nuestro propio horizonte. Nuestro horizonte nace también determinado por nuestra historia. Desde ella buscamos, a fin de ganar una perspectiva sobre nuestro horizonte, la interpretación de cómo el joven Heidegger asume el suyo, cómo comienza a filosofar. Si la búsqueda de Heidegger es completar la "revolución copernicana" comenzada por Kant —pero ilegítimamente centrada en la subjetividad trascendental por una "mala tradición"— poniendo como centro de su intento el pensar la existencia humana, el Dasein, desde su historicidad, podemos denominar el horizonte de nuestra intención —siguiendo la analogía con la física— como la necesidad de introducir en la reflexión el principio de indeterminación de Heisenberg; todo fenómeno observado está ya determinado por el observador. La revolución copernicana ha de ser completada en la revolución heisenbergniana; eso significa en nuestro caso, que el sacar a la luz el ámbito histórico desde donde surge el preguntar del joven Heidegger es buscar las huellas de su propia historicidad, que motivan su búsqueda y que, en definitiva, determinan el horizonte de sus posibles descubrimientos. Este es

un primer intento, y como tal incompleto, de determinar un aspecto de 'personalidad', de relatividad individual dentro del pensamiento; la dimensión, no del pensar en sí, sino de lo pensado por mí, dentro de mis horizontes; una variable que recupere el origen personal y determinado, dentro de lo objetivo; que recupere para la ciencia su propio límite interior.

El hilo conductor metodológico buscado no fue, por tanto, sólo un tema sino una relación: la relación de Heidegger con Husserl y la fenomenología. No sólo estructurando el momento sistemático, el desarrollo diacrónico de su toma de posición, sino buscando en ella también el momento sincrónico, de desenvolvimiento del joven Heidegger. Así, la meta concreta de este trabajo se estructuró en torno a la exposición de los momentos fundamentales de esta relación: el descubrimiento, el acercamiento progresivo y el comienzo del distanciamiento de Heidegger respecto de la filosofía de Husserl. Con la publicación de los textos de la Lecciones, dictadas por el joven filósofo tanto en su primer período en Freiburg como en Marburg, quedaba no sólo superada definitivamente la larga discusión entre diversas perspectivas sobre la relación del joven Heidegger con la fenomenología en esos años, surgidas a la sombra de diversas informaciones parciales de auditores más o menos constantes de esas Lecciones; ellas eran también el punto de partida adecuado para nuestra búsqueda, el taller donde Heidegger, como artesano, busca recrear los conceptos de la filosofía.

Dada la imposibilidad, dentro de los márgenes de un trabajo de esta naturaleza, de exponer un análisis exhaustivo de la totalidad de los textos heideggerianos del período previo a Sein und Zeit, definimos una línea de desarrollo del pensamiento de Heidegger a través de textos que recogieran los momentos fundamentales de esta evolución. Si bien toda elección de esta naturaleza significa no sólo una determinada perspectiva interpretativa sino también la reducción del complejo proceso a estudiar sólo algunos parámetros determinados —y por tanto factibles de discutir— éste

parece ser un medio idóneo para lograr una visión global sobre esta evolución. La elección de los textos se basó en la decisión previa de acentuar el aspecto sistemático —directamente relacionado con la concepción de la fenomenología husserliana en sus dos raíces, de ciencia y de método— por sobre el aspecto histórico que, a partir de su trabajo de Habilitation, cada vez adquiere mayor importancia.

La primera sección de este trabajo cumple con la finalidad de servir como introducción al análisis de los textos heideggerianos mismos. Luego de exponer sucintamente datos relevantes de la biografía del joven Heidegger, que permitieran un acceso al contexto en que se desenvuelven sus primeros años —poniendo el énfasis en los textos biográficos de Heidegger mismo, especialmente su Curriculum vitae de 1915—, el análisis se centró en un aspecto que, consideramos, abre originales perspectivas sobre la obra de Heidegger: su relación con la ciencias naturales. El poner de relieve la atmósfera de las ciencias de la naturaleza, así como el describir el estado de ellas en el momento de mayor interés y preocupación de Heidegger por su estudio, permite destacar el hecho de que el joven estudiante busca en primer lugar en las ciencias naturales el camino de la auténtica comprensión del mundo. La filosofía de Heidegger debe ser vista considerando este hecho pues, el desconocerlo no sólo falsea los datos históricos, sino que también excluye a uno de los filósofos más importantes de nuestro siglo de un diálogo profundo e informado sobre uno de los acontecimientos más relevantes de la historia de la Humanidad, como es la revolución llevada adelante sobre todo por la Física y, en menor grado, por la Matemática. La posibilidad de la lectura de la obra de Heidegger en este sentido, abre inusitadas perspectivas en el diálogo entre su filosofía y la reflexión de otro de los pensadores más importantes de nuestro siglo, Ludwig Wittgenstein.

La readaptación del esquema global propuesto por Luis Flores para estructurar en un todo comprensivo la filosofía de E.

Husserl en un corte sincrónico [§ 3 C.], que encuentra su correlato en la sistematización de la fenomenología que nos propone Heidegger a través de su esquema de los descubrimientos de la fenomenología, que retomamos en el § 9, permite plantearse la posibilidad de estructurar tanto la filosofía como el método hermeneútico heideggeriano en un esquema comprensivo similar. Algunos de los puntos que esta estructuración debiera incluir son, por ejemplo:

I. Principios de la filosofía de Heidegger:
a) El principio del Dasein. En cada caso se trata de 'yo mismo'. Habría que presentar su estructura en sus propias categorías.
b) El principio de la historia del ser. La historicidad.
c) El principio de la temporalidad.
ch) El principio de lo originario.
d) El principio de la verdad.
e) El principio de la filosofía como camino [Weg] y no como sistema.
f) El principio de la categorización.
g) etc.

II. Las 'reglas' del método hermeneútico:
a) El preguntar, la pregunta.
b) El sehen-lassen, el dejar revelarse, el abrirse. Posteriormente la Gelassenheit.
c) El "ver".
ch) La violencia de la interpretación.
d) El seguir al maestro.
e) etc.

La sección segunda de nuestro trabajo, centrada en las obras que denominamos del 'período académico del joven Heidegger' muestran el progresivo acercamiento del filósofo a la obra de Husserl, desde una presencia meramente insinuada en su artículo **Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie**, pasando por una recepción en la que se impone sólo la primera parte de las

Logische Untersuchungen, los "Prolegomena", es decir, el aspecto polémico de Husserl contra el psicologismo [Dissertation], hasta la precavida asunción de las **Ideen I** en su trabajo de Habilitation. El diálogo del joven Heidegger con la obra de Husserl de esta época está marcado fundamentalmente por la interpretación de los conceptos de Gelten, Geltung en la filosofía neokantiana, especialmente en la fuente de Lotze y Lask, interpretación que Heidegger cree encontrar también en Husserl. El capítulo final de la tesis de Habilitation [§ 6 C] adquiere una nueva dimensión; es el gozne que pone en relación dos etapas de la evolución del joven filósofo. No es él sólo una toma de posición respecto al neokantianismo y su teoría de los dos mundos, el del ser y el del valer, es al mismo tiempo su superación. Así, cuando más adelante, en la Lección **Logik. Die Frage nach der Wahrheit** (WS 1925/26) Heidegger retoma por última vez esta tesis, más que una interpretación de Husserl, es la exposición de las razones que lo llevaron a él a tal interpretación. Sin embargo, con el abandono de la perspectiva de los valores, renuncia Heidegger no solamente a la posibilidad del acceso a una ontología de los valores a partir de la fenomenología (Scheler), sino y por sobre todo, a cualquier intento de introducirse a la esfera de la ética. Quizás retomando esta discusión a la luz de las Lecciones de Husserl sobre ética recientemente publicados, aparezca la necesidad de reabrir nuevamente el tema desde la perspectiva fenomenológica.

Ya en el capítulo final de la Habilitation encontramos los elementos germinales de la búsqueda heideggeriana. El párrafo C del § 6 junto al § 7 de nuestro trabajo sintetizan la búsqueda rigurosa, profunda y original del joven filósofo a la luz del pensamiento fenomenológico. Todavía no hay aquí una propuesta positiva, tampoco encontramos una toma de posición crítica respecto de la fenomenología de Husserl. Heidegger llega aquí hasta los límites que la reflexión fenomenológica husserliana ha abierto, y no rehaciendo el camino de Husserl, sino que reviviendo el origen y el fundamento del preguntar husserliano. Heidegger revive en cierto modo la dramática situación en que se encuentra Husserl

en 1906, antes de su descubrimiento de la reducción trascendental[1].

Los límites impuestos a nuestro trabajo impidieron que siguiésemos a Heidegger en cada uno de los derroteros que tomaba su camino filosofante. Así, si bien seguimos su rastro en busca de la pregunta más radical de la filosofía, no nos detuvimos cuando esta interrogación se transforma en momento positivo, en propuesta complementante de la filosofía husserliana. Antes bien, quisimos poner de relieve que la crítica no se dirige a Husserl en cuanto creador de la filosofía ni en cuanto maestro, sino a lo más, en cuanto sujeto histórico determinado, incapaz de superar sino hasta cierto límite las condicionantes históricas en que se mueve. La crítica va dirigida directamente a falsas interpretaciones de la fenomenología, a su infidelidad a sus intuiciones originales, al haber renunciado a su carácter de interrogación buscando transformarse en sistema. En nuestro trabajo, el tema de la hermeneútica de la facticidad queda así solamente insinuado, destacándose su relevancia como origen y fuente de la filosofía heideggeriana.

Del intenso período donde surge **Sein und Zeit**, sin duda una de las obras capitales de la filosofía, no sólo de nuestro siglo, retomamos al final de nuestro trabajo sólo una pequeña parte, la que dice referencia directa con nuestro tema. Indudablemente no es la única que podríamos haber tomado, ni sólo en esos límites. Ella señala el *Wendepunkt* de Heidegger respecto de la filosofía husserliana, el momento de síntesis y de superación, la asunción explícita de determinados elementos del período anterior en la nueva fase. Lo que sigue es la relación entre dos filosofías, mas no la influencia del maestro sobre el discípulo.

Heidegger sintetiza en un pasaje, que recuerda aquella frase de

[1] Cf. Husserl, E.; **Die Idee der Phänomenologie**, Einleitung des Herausgebers, S. VII f. (p. 14). Cf. supra § 7 g. nota 109, p. 246.

Sein und Zeit, la relación de su filosofía con su origen en la fenomenología; con ella queremos concluir este trabajo.

> "Lo grande del descubrimiento de la fenomenología no reside en los resultados adquiridos fácticamente, evaluables y criticables, que hoy han tenido como consecuencia una sustancial transformación del preguntar y del trabajar, sino que reside en ser **el descubrimiento de la posibilidad del investigar en filosofía.** Pero, una posibilidad sólo habrá sido comprendida correctamente en su sentido más propio si se la toma en cuanto posibilidad y es conservada como posibilidad. Conservarla como posibilidad, empero, significa evitar que un estado fortuito de la investigación y del modo de preguntar se fije y rigidice como definitivamente válido; antes bien, significa mantener abierta la tendencia hacia las cosas mismas y liberarlas del acoso constante, que actúa ocultamente, de ligazones ilícitos. Es ello precisamente lo que indica el lema: hacia las cosas mismas, dejarlas repercutir en ellas mismas"[2].

[2] Heidegger, M.; **Prolegomena**, S. 184: "Das Große der Entdeckung der Phänomenologie liegt nicht in den faktisch gewonnenen, abschätzbaren und kritisierbaren Resultaten, die heute allerdings eine wesentliche Umbildung des Fragens und Arbeitens gezeitigt haben, sondern darin, daß sie die **Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie ist.** Eine Möglichkeit aber ist nur in ihrem eigensten Sinne recht verstanden, wenn sie als Möglichkeit genommen und als Möglichkeit erhalten bleibt. Sie als Möglichkeit erhalten, besagt aber, nicht eine zufälligen Stand der Forschung und Fragestellung als endgültig wirklichen zu fixieren und verhärten zu lassen, sondern die Tendenz zu den Sachen selbst offen zu halten und von den ständig andrängenden und versteckt wirkenden unrechten Bindungen zu befreien. Das eben besagt das Motto: zu den Sachen selbst, sie auf sich selbst zurückschlagen zu lassen".

LEXICO[1]

A

die Anschauung: intuición (LU[2]).

die Auffassung: aprehensión (LU).

die Aufhebung: superación (Riv[3]: 405, 431),
- abolición (Riv: 401: (cierta)...).

aufheben: superar (Riv[4]: 332),
- [anular, suprimir],
- [levantamiento],
- [síntesis],
- [suspensión (de culpa)].

die Aufweisung: mostración (Riv: 159).

ausheben: [excavar (una fosa), hacer].

die Auslegung: interpretación (Riv[5]: 149).

[1] El presente léxico está concebido como una prolongación, centrado en un período específico de la obra de Heidegger, del comenzado por Hans-Martin Sass, en su obra: **Martin Heidegger. Biography and Glossary**. Las opciones adoptadas para la traducción de algunos términos ha buscado respetar la terminología ya fijada de **Sein und Zeit**. Los paréntesis '()' hacen referencia a la traducción ofrecida por los autores mencionados, los paréntesis '[]' a las traducciones ofrecidas por el diccionario. En nuestro trabajo preferenciamos el término propuesto por Rivera.

[2] Cf. Husserl, E.; **Investigaciones Lógicas**. Dos vol. Tr. Manuel G. Morente y José Gaos (Primera ed. en "Revista de Occidente", 1929); Alianza Editorial, Madrid 1982.

[3] Cf. Heidegger, M.; **Ser y Tiempo**. Tr. Jorge Eduardo Rivera, Universidad Católica de Valparaíso. (Solamente la Sección Primera, hasta el § 44), Sección Segunda, en manuscrito de la traducción cedida por el autor. La paginación es la del original alemán, 15. Aufl.

[4] Cf. § 7 c, nota 58; cf. **infra**, nota 14.

[5] Anota Rivera: "'**Auslegung**' significa literalmente 'exposición'. Lo que esta ex-posición expone o exhibe es el ser mismo del ente. El ente queda así interpretado en su ser. Por eso traducimos '**Auslegung**' por 'interpretación' siguiendo, por lo demás, el sentido de la palabra alemana, que también es éste." [Riv. nota a la p. 149].

B

die Bedeutung: significación (LU).

die Befindlichkeit: talante (Riv: 134. nota aclaratoria[6]).

die Besinnung: reflexión (Riv: 165, 225, 258, 303, 310),
- meditación (Riv: 15, 249 es en sentido más general).

der Bestand: consistencia (Flores),
- existencia (LU),
- consistencia física.

das Bestehen: el existir (prevalecer).

"das umweltlich begegnende Seiende": "los entes que comparecen en el mundo circundante" (Riv: 58),
-"Los entes que hacen frente en el mundo circundante" (Gaos: 70[7]).

die Bestimmbarkeit: determinabilidad.

D

(das) **Dasein**, Da-sein: Riv. no lo traduce[8]. Gaos: ser-ahí, copia de

[6] Rivera, J.E.;(**Ser y Tiempo**) nota a la p. 134: "Traducimos por 'talante' el término alemán '**Befindlichkeit**' que, como derivado de '**sich befinden**'= encontrarse, alude a la manera cómo uno se siente, al estado de ánimo en que se encuentra. '**Befindlichkeit**' significa así la condición existencial del Dasein en virtud de la cual éste siempre 'se encuentra' en un determinado y a menudo cambiante estado de ánimo. Al traducirlo por 'talante' hemos dejado perderse la etimología del 'encontrarse', pero hemos ganado otra que en el alemán no aparece: 'talante' deriva del griego *talanton*, que significa 'balanza' y, derivadamente, un determinado peso. Ambas ideas están en íntima relación con el concepto heideggeriano de '**Befindlichkeit**', ya que la disposición afectiva, o temple de ánimo, es algo cambiante (como el 'balanceo' de la balanza) y, a la vez, patentiza la existencia como carga o peso".

[7] Cf. Heidegger, M.; **El ser y el tiempo**. Tr. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1951.

[8] Rivera no da mayores explicaciones sobre su opción. En una nota a la p. 12 de SZ dice a este propósito: "Dasein significa en alemán, 'estar ahí', es decir, existencia en sentido clásico. Heidegger, asumiendo en parte este sentido, le da al término una significación distinta: Dasein, podríamos decir, significa 'comprensión del ser', pero sin abandonar el sentido de 'estar siendo'. Dasein es la comprensión del ser en cuanto ella misma es un ente, es decir, es 'estar siendo en versión al ser'".
Más adelante agrega Rivera en relación al "Da" [nota a la p.

la traducción francesa être-là (Sartre). De ella dice Heidegger: "Im Französischen wird Dasein mit être-là übersetzt. so z. B. bei Sartre. Doch damit ist alles das, was in Sein und Zeit als neue Position gewonnen wurde, verloren-gegangen. Ist der Mensch so da, wie der Stuhl? [Seminare GA 15 Heraklit XI, S. 204].

- En este sentido la traducción de Ana Agud[9] "estar-ahí" pecaría de la misma dificultad, pues ella la pone Heidegger en la comprensión del "da" (ahí), no en la del "Sein". Parece que hay que seguir la propuesta de Rivera e introducirlo así al lenguaje filosófico: como neologismo y no como un "recurso demasiado fácil" [García Yebra: "Metafísica de Aristóteles" S. XLIII). Otras traducciones que se han propuesto: "en-ser", de Gutiérrez Girardot[10], "existencia", de Zubiri, etc.

132]: "La partícula 'da' forma parte del vocablo 'Dasein', que literalmente significa 'ser o estar ahí', pero no en el sentido de la mera presencia de lo que 'está ahí' (Vorhandenheit), sino en un sentido existencial según el cual el Dasein es ese ahí mismo. Porque el Dasein es, puede algo estar en algún sitio como útil o bien simplemente estar ahí. El Da es algo así como el ámbito abierto por el Dasein en cuanto tal, y abarca tanto el 'aquí' como el 'ahí' y el 'allí' de las determinaciones especiales. 'Dasein' significa, por otra parte, estar; 'er ist da' (da-sein) quiere decir, en alemán, 'él está'. Por eso se ha propuesto traducir 'Dasein' en **Ser y Tiempo** por 'estar'. El 'Da' de que Heidegger habla aquí sería entonces la estancia abierta por el propio Dasein, en la que las cosas del mundo se hacen presentes. Todo esto debe tenerse in mente cuando se lea, en el presente contexto, el término 'ahí'('Da')".

[9] Cf. Gadamer, H.-G.; **Verdad y Método**. Tr. Ana Agud A. y Rafael de Agapito, Salamanca 1977.

[10] En su traducción de "... **dichterisch wohnet der Mensch...**", el Prof. Gutiérrez Girardot fundamenta su propuesta en la siguiente nota: "en-ser: es la traducción que proponemos en este texto para el tan discutido **Dasein**. Zubiri ha dado una traducción en su curso Filosofía primera, Madrid 1952-1953: estar en ser. Como en la lengua alemana no existe la diferencia entre estar y ser, nosotros proponemos, para permanecer fieles a su espíritu, traducir Dasein por en-ser. Quizá se aclare esta traducción si citamos la frase de Heidegger tan citada: 'La (e)sencia del en-ser yace en su existencia. Existencia es, como nos lo dice en **Sein und Zeit**, p. 12, 'El ser mismo con el cual el en-ser puede comportarse de tal o cual manera y con el cual se comporta siempre de alguna manera...'". [Gutiérrez Girardot, R.; "**En Poema Habita el Hombre de Martín Heidegger**", p. 156].

die Deckung:	coincidencia (LU).
das Ding:	cosa (Riv: 99).
die Dinglichkeit:	coseidad (Riv: 99),
	- "ser-cosa" (Gaos: 114).
dinglich: (adj)	cósico (Riv: 99),
	- cosas (Gaos: 114).
die Dinghaftigkeit:	el carácter de cosa (Bd.56/7 S.90),
	- cosificidad (como una cosa).
die Dingheit:	cosidad (B.56/7 S.89), (ser cosa).
die Dingerfahrung:	experiencia de las cosas (Riv: 79).

E

die Einsicht:	intelección (Riv.).
das Ent-leben:	des-vivencia.
das Ereignis:	acontecimiento,
	- "acontecimiento apropiador" (F. Soler: "La pregunta por la técnica" 33)[11].
er-eignen:	a-propiar.
ereignet es sich:	acontece.
die Erfüllung:	repleción (Zubiri: 5 Lecc. 232)[12].
erfüllen:	implecionar (LU),
	- cumplir (LU),
	- plenificar,
erschließen:	patentizar (Riv.),
	- estar abierto (Riv: 12),
das Erschließen,	
die Erschlossenheit:	patencia (Riv: 38; nota aclaratoria en: **Ser y tiempo**, S. 133[13]),

---

[11] Cf. Heidegger, M.; **La pregunta por la técnica**, Tr. Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1983.

[12] Cf. Zubiri, X.; **Cinco Lecciones de filosofía**. Alianza, Madrid [3]1985.

[13] Allí señala Rivera: "La palabra 'patencia', derivada del latín 'patere', significa, al igual que 'Erschlossenheit' en alemán, el estado de abierto. Esta abertura debe ser comprendida, como el texto mismo lo indica, como estado de iluminación. El término 'patencia' encierra en sí ambas significaciones."

- "estado de abierto" (Gaos).

die Existenzialien: "existenciales" (Riv.),
- existenciarios (Gaos: 56).

G

das Gebiet: sector.

die Gegenständlichkeit: objetualidad,
- objetividad (LU I, § 8, S. 38 Anm. (p. 243)).

die Geltung: validez.

der Geltungswert: valor de validez.

das Gelten: el valer [como] Geltung, gilt als.

das Geltende: lo válido [das was gilt].

"gilt": "que vale".

das Geschehen: suceso.

das Gestell: (emplazamiento disponente: Felix Duke: El camino del pensar. Alianza).
- disposición, (dis-posición) (F. Soler: "La pregunta por la técnica" 33).

H

heben: [levantar, alzar, elevar, realzar, poner de relieve]

aufheben: superar; pero, también resuenan dos sentidos casi contradictorios: el de "conservar" así como el de "derogar, cancelar".

K

die Kümmerlichkeit: miseria espiritual[14].

[14] Cf. § 7 c, p. 227 nota 58. Allí decíamos: "Recordemos los diversos sentidos que el vocablo tiene en alemán, y que Heidegger está poniendo aquí en juego: Kummer [aflicción, pena, tener pena], Sorge [preocupación, inquietud; tb: cuidado, solicitud], Gram [pena, pesar, aflicción, pesadumbre], seel. Schmerz [dolor del alma]. Proviene del galorromano: comboros [llevar a un mismo punto, recopilar], alemán medio: kumber [Schutt: escombros, ruinas; Trümmerhaufen: montón de escombros o de ruinas]; de ahí pasó al antiguo francés, donde adquiere el carácter de tensión, de carga psicológica: encombrer [opresión, trastorno, sufrimiento]. Alrededor del siglo XII adquiere este sentido en el alemán: *kumber*. De ahí las derivaciones: verkümmern: deteriorarse, imposibilidad de desarrollarse. Sich kümmern (um): preocuparse (de alguien) y también bekümmern: estar afligido, tener pena, de donde se deriva Kümmerlichkeit.

Nuestra primera proposición para la traducción de 'Kümmerlichkeit' era 'deterioro espiritual', que recoge otro matiz de la expresión que el que encierra en castellano 'miseria', más afectado, por otra parte, que el último elegido".

L

die Leibhaftigkeit: presencia física.

das Leibhaft-da: estar en carne y hueso [Prolegomena, S. 52].

leibhaftig: "'Originalmente', es el objeto presente 'en carne y hueso' por así decirlo" (Zubiri: 5 Lecc. 231).

die Leistung:
- operación (Riv: 171 des Augens),
- obra (Riv: 199: "'Leistung' der Sorge": 'obra' de la preocupación.),
- función (Riv: 294: kritische Leistung des Gewisses: función crítica de la conciencia),
- realización (Riv: 300).

leisten: realizar, conseguir.

R

real: - real (Gaos: LU II 308).

reell (adj y adv): - Ingrediente: (Gaos: Ideas I, § 41, p. 91) konkreten reellen Bestand (p. 92), § 61, p. 140; § 85, § 87, § 88, (p. 212)[15].

[15] Reproduzcamos la nota 111 del § 7 g, p. 247. Ahí decimos: "Husserl utiliza los adjetivos (y adverbios) 'real' y 'reell' ya en la primera Ed. de las LU, aunque ésta no tiene el carácter de distinción rígida [Cf. por ejemplo, LU V, § 2 (Husserliana XIX/1, SS. 356 ff]. Desde 1907, es decir, en Die Idee der Phänomenologie, esta distinción adquiere cada vez mayor importancia. En Ideen I, su diferencia está tan definida que el traductor J. Gaos propone traducir 'reell' por 'ingrediente' [Cf. Husserl, E.; Ideas I, § 41, p. 91, 92; § 61, p. 140; § 85; § 87; § 88, p. 212; etc]. Respecto de ella, el traductor de Die Idee der Phänomenologie, Miguel García-Baró señala: "Sólo se puede llamar *reell* en sentido estricto a lo que entra según su esencia a formar parte de la conciencia y por tanto, a lo que está en el tiempo fenomenológico" [Husserl, E.; La idea de la fenomenología, Presentación p. 10]. En concordancia

S

der Sachverhalt: estado de cosas (Flores),
- situación objetiva (Ortega), Tb. LU.,
- modo de comportarse de las cosas (Riv.), [el comportamiento de las cosas].

T

der Trieb: Impulso (Riv: 210, 211, 210, 194).
treiben: "puso en movimiento" (Riv: 2),
- [mover, hacer mover/ dedicarse al estudio (lenguas)/ cultivar (una ciencia)/ ejercer (un oficio o profesión)/ hacer u ocuparse en algo/ dedicarse a algo/ practicar (deportes)],
- Impulso: pero esto es: vor/an treiben, (Gaos: Ideas I, p. 203).

U

umweltlich(e..): o mundo circundante (Riv: 58),
o "circunmundana" (Riv: 181).
Das Unweltliche: lo circunmundano (Bd. 56/7: 88).
die Umweltlichkeit: la circunmundaneidad (Riv: 66),
- circunmundanidad (Gaos: 79).

V

der Verhalt: relación.

con este sentido, Heidegger no utiliza nunca en SZ el término 'reell'; sólo hace uso de 'real' y sus variaciones. Nosotros proponemos para este término la traducción de 'físico' que, sintácticamente se acerca más en el castellano a la idea del alemán; sobre todo en la expresión típicamente husserliana 'reeller Bestand', que es en el hecho la expresión que traduce Gaos por 'ingrediente'. Para ella proponemos 'consistencia física', retomando la proposición de L. Flores de traducir 'Bestand', no como 'existencia' sino como 'consistencia'."

das Verhältnis: relación, comportamiento mutuo.
der Vorfall: [precedente, antecedente (acta), expediente, procedimiento (técnico); Naturgang: fenómeno],
- Proceso (Riv: 62, 216, 279: acto 217),
- "Acontecimiento o suceso" (Zubiri: 5 Lecc. 248).
der Vor-gang: pro-ceso.

W

die Wahrgenommenheit: perceptibidad.
das Wahrgenommensein: ser percibido.
der Wahrverhalt: relación de verdad.
die Weltanschauung: cosmovisión,
-"Concepción del mundo" (Zubiri: 5 Lecc. 250), Tb. (Riv: 180), etc.
"es weltet": mundea[16].
weltlich: mundano (Riv: 65), (Gaos: 79).
die Weltlichkeit: mundaneidad (Riv: 65),
- mundanidad (Gaos: 78).
welthaft: con carácter de mundo,
- (su estar en el mundo).
die Welthaftigkeit: mundicidad.

[16] Cf. § 7 e, p. 234 nota 77. Allí decimos: "Heidegger introduce aquí dos neologismos. A partir del sustantivo 'Welt' [mundo] propone el adjetivo 'welthaft' que traducimos por 'carácter de mundo' y el verbo 'es weltet', que tiene la forma de un impersonal (como por ejemplo, 'llueve', 'es regnet'), que traducimos por 'mundea'. Como en el caso de la lluvia, tampoco se puede decir que sea el mundo el que 'mundea'. Aunque estos conceptos no aparecen en SZ, sin duda se pueden considerar antecedentes de la estructura 'In-der-Welt-sein' y 'Weltlichkeit', para la cual propone Rivera 'mundaneidad' y Gaos 'mundanidad'".

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

Las obras de la Gesamtausgabe están ordenadas según el número asignado para su publicación; las ediciones individuales según un orden cronológico.

1. EDICION DE LAS OBRAS COMPLETAS DE MARTIN HEIDEGGER [GESAMTAUSGABE], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975 ss.

Abteilung I: *Veröffentlichte Schriften 1914 - 1970*

GA 1 Band 1: **Frühe Schriften.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1978.

GA 2 Band 2: **Sein und Zeit.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1977.

GA 5 Band 5: **Holzwege.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1977.

GA 9 Band 9: **Wegmarken.** Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1976.

GA 13 Band 13: **Aus der Erfahrung des Denkens.** 1910 - 1976. Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1977.

GA 15 Band 15: **Seminare.** Ed. por Curd Ochwadt. 1986.

Abteilung II: *Vorlesungen 1919 - 1944*
Marburger Vorlesungen 1923 - 1928

GA 20 Band 20: **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.** Sommersemester 1925. Ed. por Petra Jaeger. 1979.

GA 21 Band 21: **Logik. Die Frage nach der Wahrheit.** Wintersemester 1925/26. Ed. por Walter Biemel. 1976.

GA 24 Band 24: **Die Grundprobleme der Phänomenologie.** Sommersemester 1927. Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1975.

Freiburger Vorlesungen 1928 - 1944

GA 29/30 Band 29/30: **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit.** Wintersemester 1929/30. Ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1983.

Frühe Freiburger Vorlesungen 1919 - 1923

GA 56/57 Band 56/57: **Zur Bestimmung der Philosophie.**
1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919.
2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie. Sommersemester 1919.
3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums. Sommersemester 1919. Ed. por Bernd Heimbüchel. 1987.

GA 61 Band 61: **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.** Wintersemester 1921/22. Ed. por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns. 1985.

GA 63 Band 63: **Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität).** Sommersemester 1923. Ed. por Käte Bröcker-Oltmanns. 1988.

2. OTRAS EDICIONES.

- Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie, en: Philoso-

phisches Jahrbuch 25 (1912), S. 353-363. Aquí citado según: GA 1, S. 1-15.

- "Neuere Forschungen über Logik", en: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 38 (1912), Nr. 10, Sp. 465-472; Nr. 11, Sp. 517-524; Nr. 12, Sp. 565-570. Aquí citado según: GA 1, S. 17-43.
- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Phil. Diss. Freiburg i.Br. 1914. Erstdruck: Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1914. Aquí citado según: GA 1, S. 59-188.
- Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Phil. Habil. Freiburg i.Br. 1915. Erstdruck: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1916. Aquí citado según: GA 1, S. 189-411.
- "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", en: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 161 (1916), S. 173-188. Aquí citado según: GA 1, S. 413-433.
- Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen", en: Karl Jaspers in der Diskussion. Hrsg. von Hans Saner. Piper, München 1973. Aquí citado según: GA 9, S. 1-44.
- Sein und Zeit. Erste Hälfte, en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 8, 1927, S. 1-438. 15. edición Max Niemeyer. Tübingen 1979. Reeditado en GA 2. Aquí citado según: 15. ed.
- "Brief an E. Husserl vom 22.10.1927", en: Husserl, E.; Phänomenologische Psychologie, Husserliana Bd. IX, SS. 600 ff.
- Unterwegs zur Sprache. Günther Neske, Pfullingen 1959. Aquí citado según: quinta ed. Tübingen 1975.
  - "Aus einem Gespräch von der Sprache", ibid. S. 83-155.
- "Nur noch ein Gott kann uns retten". SPIEGEL-Interview mit Heidegger am 23. September 1966. In: Der Spiegel 30, Nr. 23 vom 31.5.1976, S. 193-219.
- Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen ^{2}1976.
  - "Mein Weg in der Phänomenologie", S. 81-90.

3. TRADUCCIONES.

- El ser y el tiempo. Tr. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, Mexico 1951.
- Ser y Tiempo. Tr. Jorge Eduardo Rivera C. Universidad Católica de Valparaíso. (Solamente la Sección Primera, § 44); Sección Segunda, en manuscrito de la traducción, cedida por el autor.
- El retorno al Fundamento de la Metafísica. Tr. Rafael Gutiérrez Girardot. En: Ideas y Valores, Bd. 3/4, Bogotá 1952, p. 203-220.
- La Cosa. Tr. Rafael Gutiérrez Girardot. En: Ideas y Valores, Bd. 7/8, Bogotá 1952/53, p. 661-678.
- En Poema habita el hombre. Tr. Rafael Gutiérrez Girardot. En: Revista Nacional de Cultura, Bd. 110, Caracas 1955, p. 145-157.
- La pregunta por la técnica. Tr. Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1983.

II. OBRAS DE EDMUND HUSSERL

1. EDICION "HUSSERLIANA"
Den Haag: Martinus Nijhoff

Band I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Ed. por Stephan Strasser. Zweite Auflage. 1962.

Band II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Ed. por Walter Biemel. Zweite Auflage. 1950.

Band III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie. Ed. por Walter Biemel. Neue Auflage. 1950.

Band III/1: **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Ed. por Karl Schumann. 1976.

Band IX: **Phänomenologische Psychologie.** Ed. por Walter Biemel. 1962.

Band X: **Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins (1893 - 1917).** Ed. por Rudolf Boehm. 1966.

Band XVIII: **Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik.** Ed. por E. Holenstein.

Band XIX/1: **Logische Untersuchungen.** Zweiter Band, Erster Teil. **Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.** Ed. por Ursula Panzer. 1984.

Band XIX/2: **Logische Untersuchungen.** Zweiter Band, Zweiter Teil. **Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.** Ed. por Ursula Panzer. 1984.

2. OBRAS FUERA DE LA EDICION HUSSERLIANA.

- **Philosophie als strenge Wissenschaft,** Logos I, 1910/11; reeditado por Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981.
- **Logische Untersuchungen. I. Band. Prolegomena zur reinen Logik.** Aquí citado en: Sechste Aufl., unveränderter Nachdruck der 2. umgearbeiteten Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980.
- **Cartesianische Meditationen.** Hrsg. Elisabeth Ströker. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977.
- **Briefe an Roman Ingarden.** Phaenomenologica 25, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.
- **"Phänomenologie und Antropologie"**, en Philosophy and Phenomenological Research, Vol. II, N.1, Buffalo, New York, Sept. 1941 - Juni 1942, S. 1-14.

3. TRADUCCIONES.

- **Investigaciones Lógicas.** Dos vol. Tr. Manuel G. Morente y José Gaos. (Primera ed. en "Revista de Occidente", 1929); Alianza Editorial, Madrid 1982.
- **La filosofía como ciencia estricta.** Tr. Elsa Tabernig. Cuarta ed.; Nova, Buenos Aires 1981.
- **Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.** Tr. José Gaos. Segunda ed.; Fondo de Cultura Económica, México 1962.
- **Meditaciones Cartesianas.** Tr. Mario A. Presas. (Primera ed. en Ediciones Paulinas, 1979); Tecnos, Madrid 1986.
- **"La Fenomenología"**; Tr. Carla Cordua. Revista Mapocho, Santiago de Chile Año II, tomo II, Nº 2, 1964. Original en Husserl, E.; "Der Encyclopaedia Britannica Artikel". Vierte, letzte Fassung.; en: Husserliana Bd. IX. S. 277-301.

III. OBRAS COMPLEMENTARIAS

AVÉ-LALLEMANT, E: - **"Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie"**, en: Die Münchener Phänomenologie, Hrsg. Helmut Kuhn, Den Haag 1975.

APEL, Karl-Otto: - **Transformation der Philosophie,** Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976.
- **"Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik"**, (1967), reeditado en: Pöggeler, O. (Hrsg.); Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Athenäum, Königstein/Ts. 1984.

ARENDT, Hannah: - **"Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt"**, en Merkur 10, 1969, S. 893-902.

ARISTOTELES: - **Metafísica de Aristóteles.** Trad. trilingüe por V. García Yebra. Gredos, Madrid 1982.
- **Tratado de Lógica (Organon) I. Categorías -**

Tópicos - Sobre las refutaciones sofísticas. Trad. M. Candel Sanmartín. Gredos, Madrid 1982.

BAST, Rainer A., u. DELFOSSE, Heinrich: - **Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'.** Bd.1. Stellenindizes Philologisch-kritischer Apparat. Ed. Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1980.

BAST, R.A.: - **Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers in Zusammenhang seiner Philosophie.** Ed. Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1986.

BAUMGARTNER, H. M.: - "**Kategorie, Kategorienlehre**", artículo en: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, S. 751 f.

BIEMEL, Walter: - "**Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu**", en: Tijdschrift voor filosofie, jg. 12, Nr. 2 (1950), p. 246-280.

- "**Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit**", en: "Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen", Karl Albert, Freiburg/München 1980 (=Phänomenologische Forschungen, 6/7), S. 141-223.

- "**Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie**", en: Zeitschrift für Philosophische Forschung, 13 (1959), S. 187-213; una ampliación de la conferencia dictada en el coloquio de Royaumont (Abril 1957).

- **Heidegger.** Rowohlt (Rowohlts Monographien 200), Reinbek bei Hamburg 1973.

BINSWANGER, Ludwig: - "**Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie**", en: M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaft (60. Geburtstag), A. Francke Verlag, Bern 1949, S. 58-72.

BLUMENBERG, Hans: - **Wirklichkeiten in denen wir leben.** Reclam, Stuttgart 1986.

BOEDER, Heribert: - "**Dilthey 'und' Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen**", en: "Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert", Karl Albert, Freiburg/München 1984 (=Phänomenologische Forschungen, 16), S. 161-177.

BRENTANO, Franz: - **Psychologie vom empirischen Standpunkt Bd. I, Leipzig 1924.** Hrsg. Oskar Kraus, unveränderter Nachdruck der Aufgabe von 1924. Felix Meiner Verlag, Frankfurt a.M. 1973.

CALCAGNI, Aldo: - **La concepción de E. Husserl sobre el tiempo en las "Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo".** Tesis de Licenciatura, Santiago 1982.

- "**Die Mythen und die Identität der Lateinamerikaner**", en: Im Gespräch. 3/1987. S. 27-30.

CAPUTO, John D.: - "**Phenomenology, Mysticism and the "Grammatica speculativa": A Study of Heidegger's 'Habilitationsschrift'.**", en: The Journal of the British Society for Phenomenology 5, 1974, Nr. 2, S. 101-117.

CARNAP, Rudolf: - "**Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache**", en: Erkenntnis, 2 (1932), S. 219-241.

- **Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft.** Nymphenburger, München 1969.

CASPER, Bernhard: - "**Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909 - 1923**", en: Freiburger Diözesan-Archiv, Nr. 100, 1980 S. 534-541.

CASSIRER, Ernst: - "**Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation**", en: Kant-Studien, 36 (1931),

S. 1-26.

CONILL, Jesus: - El crepúsculo de la metafísica. Anthropos, Barcelona 1988.

CONRAD-MARTIUS, Hedwig: - "Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie", en: Edmund Husserl 1859 - 1959, Den Haag 1959.

CHEUNG, Chan-Fai: - Der anfängliche Boden der Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen. Diss. Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. - Bern - New York 1983. Karl Albert, Freiburg/München 1978.

DE LA MAZA, Mariano: - La nueva idea de Lógica en las "Investigaciones Lógicas de Husserl. Tesis de Licenciatura, Santiago 1984.

DILTHEY, Wilhelm: - "Correspondencia entre Dilthey y Husserl", en: Husserl, E.; La filosofía como ciencia estricta, Ed. Nova, Buenos Aires, 1981. p. 111-123; traducción de: "Briefwechsel zwischen W. Dilthey und E. Husserl". Hrsg. von W. Biemel, en: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (San José) vol. 1, Nr. 2. S. 101-124.
- "Zur Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie", en: Gesammelte Schriften. Bd. 8. Hrsg. B. Groethuysen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, S. 169-235.

DRIESCH, Hans: - Lebenserinnerungen, Reinhardt, München 1951.

EINSTEIN, Albert: - "Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie", en: Annalen der Physik [1916] serie 4, 49, S. 769-822.
- "Entwurf einer verallgemeinerten Relativitätstheorie und eine Theorie der Gravitation", en:

Zeitschrift für Mathematik und Physik, 62 (1913), S. 225-244.

FARIAS, Víctor: - Heidegger y el nazismo. Muchnik Editores, Barcelona 1989.

FELLMANN, Ferdinand: - Fenomenología y expresionismo. Ed. Alfa, Trad. E. Müller del Castillo, Barcelona 1984.

FIGAL, Günter: - Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Athenäum, Frankfurt a. M. 1988.

FINK, Eugen: - "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik", en: Kantstudien, 38 (1933), S. 317-383.
- "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls", en: Revue Internationale de Philosophie, 1 (1938), S. 226-270.
- "Los conceptos operativos en la fenomenología de Husserl", en: Husserl. Cahiers de Royaumont. Tr. de Amalia Podetti, supervisada por Guillermo Maci. Ed. Paidós, Buenos Aires 1968, p. 192-214.

FLORES, Luis: - "La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos", en: Revista Chilena de Sociología y Antropología. 4. Universidad de Chile. 1983, p. 61-75.

FRANZEN, Winfried: - Martin Heidegger, Metzler, Stuttgart 1976.

GADAMER, Hans-Georg: - Wahrheit und Methode. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen ^{4}1975.
- Verdad y Método. Tr. Ana Agud A. y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme, Salamanca 1977.
- "Martin Heidegger und die Marburger Theologie", en: Kleine Schriften. I. Philosophische Hermeneutik, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967, S. 82-92.
- "Hermeneutik", art. en Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. J. Ritter, Band. 3. S. 1061-1073.

- Das Erbe Hegels, Suhrkamp 596, Frankfurt a.M. 1979.
- Heideggers Wege, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983.
- "Die phänomenologische Bewegung", en Philosophische Rundschau 11. Heft 1/2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1963, S. 1-45.

GETHMANN, Carl Friedrich: - Verstehen und Auslegung. Über das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bouvier, Bonn 1974.

GETHMANN-SIEFERT, Annemarie u. PÖGGELER, Otto (Hrsg.): - Heidegger und die praktische Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.

GOMEZ-LOBO, Alfonso: - "Nota crítica sobre la hermenéutica", en: Escritos de Teoría 1, Santiago de Chile 1976.

GRÜNDER, Karlfried: - "M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, en: Archiv für Philosophie, Nr.II/3/4, Juni 1962.

GUDOPP, Wolf-Dieter: - Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit", Akademie-Verlag, Berlin (DDR) 1983.

HARTMANN, Hans: - "Gehört Max Planck in die Geschichte der Philosophie?", en: Zeitschrift für philosophische Forschung, 13 (1959), S. 118-128.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: - Wissenschaft der Logik, Bd. I y II. Hrsg. G. Lasson. Felix Meiner, Hamburg 1975.
- Phänomenologie des Geistes, Hrsg. J. Hoffmeister. Felix Meiner, Hamburg 1952.

HEINZ, Marion: - Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers. Habil. Ed. Königshausen und Neumann, Würzburg (Rodopi, Amsterdam) 1982.

HEISENBERG, Werner: - Quantentheorie und Philosophie. Reclam, Stuttgart 1987.

HEISS, Robert: - "Psychologismus, Psychologie und Hermeneutik", en: M. Heideggers Einfluß auf die Wissenschaft. Aus Anlass seines Sechzigsten Geburtstag, A. Francke Verlag, Bern 1949, S. 22-36.

HERMANN, Friedrich Wilhelm v.: - Die Selbstinterpretation Martin Heideggers, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1964.
- Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit', Klostermann, Frankfurt a.M. 1974.
- Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Klostermann 1981.

HOBE, Konrad - "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", en: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 78, Jg. 1971/2, S. 360-376.

HONNEFELDER, Ludger: - "Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh.", en: Theologische Realenzyclopädie, Bd. 9, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1982, S. 232-240.

HÜHNERFELD, Paul: - In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1959.

HUSSERL. Tercer coloquio filosófico de Royaumont. [Cahiers de Royaumont]. Tr. de Amalia Podetti, supervisada por Guillermo Maci. Ed. Paidós,

Buenos Aires 1968.

INGARDEN, Roman: - "On the motives which led Husserl to transcendental Idealism", en: Die Münchener Phänomenologie, Hrsg. Helmut Kuhn, Den Haag 1975.

JAMME, Christoph - "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", en Dilthey-Jahrbuch, 4, 1986/87, S. 72-90.

JAMME, Christoph u.
PÖGGELER, Otto: - Phänomenologie im Widerstreit: zum 50. Todestag Edmund Husserls, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989.

JASPERS, Karl: - Philosophische Autobiographie, Erweiterte Neuausgabe. Piper, München 1977.
- Notizen zu Martin Heidegger, Piper, München 1978.

JORDAN, Bruno: -"Rezension von Heideggers Habilitationsschrift", en: Literarisches Zentralblatt für Deutschland 68, Nr. 35 vom 1.9.1917, Sp. 847-848.

KANT, Immanuel: - Werke, Hrsg. W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

KLOSTERMANN,
Vittorio: - Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970.

KLUXEN, Wolfgang: - "Analogie", en: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, S. 214-227.

KUHN, Thomas: - Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.

KÜLPE, Oswald: - Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Verlag von B.T. Teubner, Leipzig u. Berlin (^{3}1905), ^{6}1914.

LASK, Emil: - Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1911.
- Die Lehre vom Urteil, J.C.B Mohr (Paul

Siebeck), Tübingen 1912.

LANDGREBE,
Ludwig: - Der Weg der Phänomenologie, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1963.

LEHMANN, Karl: - "Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften M. Heideggers (1912 - 1916)", en: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 71, (1963/4), S. 331-357.

LORENTZ, H.A.,
EINSTEIN, Albert u.
MINKOWSKI, H.: - Das Relativitätsprinzip. Eine Sammlung von Abhandlungen, B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1913.

LOTZE, Hermann: - Metaphysik, Wiedmann, Leipzig 1841.

LÖWITH, Karl: - Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Fischer, Frankfurt a.M. 1953.

MARQUARD, Odo: - Abschied vom Prinzipiellen, Reclam, Stuttgart 1981.
- Apologie des Zufälligen, Reclam, Stuttgart 1986.
- "Merkende Vernunft. Betrachtungen über Vernunft und Zufall beim Menschen", en: Der ganze Mensch. Aspekte einer pragmatischen Anthropologie, Hrsg. H. Rössner, dtv, München 1986.

MARQUEZ, Raúl: - Martin Heidegger: Una teoría de la experiencia, Diss., Bonn 1985.

MARX, Werner: - Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Zweite Ausgabe, Felix Meiner, Frankfurt a.M. 1980.
- Gibt es auf Erden ein Maß? Fischer, Frankfurt a.M. 1986.

MAYER - HILLEBRAND,
Franziska: - "Franz Brentanos ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls

Phänomenologie", en: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 13, 1959.

MOHANTY, J.N.: - "Husserl's Concept of Intentionality", en: Analecta Husserliana, Vol. I, Tymieniecka, Dordrecht-Holland 1970, S. 100-132.

MORSCHER, Edgar: - "Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein - der Denkweg des frühen Heidegger", en: Philosophisches Jahrbuch 80 (1973), S. 379-385.

NATORP, Paul: - "Kant und die Marburger Schule", en: Kantstudien XVII, Berlín 1912.

NESKE, Günther: - Erinnerung an Martin Heidegger, Neske, Pfullingen 1977.

- (Hrsg): - Festschrift. Martin Heidegger zum Siebzigsten Geburtstag, Neske, Pfullingen 1959.

- und KETTERING, Emil (Hrsg.): - Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, Neske, Pfullingen 1988.

NIETZSCHE, Friedrich: - Werke. Kritische Gesamtausgabe, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1968.

OTT, Hugo: - "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i.Br. 1933/34", en: Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins ('Schau-ins-Land') Nr. 102 (1983), S. 121-136 y Nr. 103 (1984), S. 107-130.

- "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i.Br. 1933/34", en: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 132 (N.F. Bd. 93), 1984, S. 343-358.

- "Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium", en: Freiburger Diözesan-Archiv, Nr. 104, S. 315-325.

- Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Campus Verlag, Frankfurt/New York

1988.

PLANCK, Max: - Acht Vorlesungen über theoretische Physik, S. Hirzel, Leipzig 1910.

PLEGER, Wolfgang: - "Heideggers Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik", en: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 43 (1989), S. 641-655.

PÖGGELER, Otto: - Der Denkweg Martin Heidegger. Neske, Pfullingen 1963; ^{2}1983.

- "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs", en: Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs. Karl Albert, Freiburg/München 1980 (Phänomenologische Forschungen, 9); S. 124-162.

(Hrsg.): - Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Athenäum, Königstein/Ts 1984.

POPPER, Karl: - Logik der Forschung, J.C.B. Mohr, Tübingen ^{6}1976.

PRESAS, Mario: - "De Heidegger a Husserl", en: Manuscrito, Vol. V, Nr. 2, Abril 1982.

- "Heidegger, crítico de Husserl", Diálogos, Nr. 49 (1987), p. 107-119.

RENTSCH, Thomas: - "Edmund Husserl", en: Metzlers Philosophen-Lexikon, Hrsg. von Bernd Lutz. Metzler, Stuttgart 1989, S. 380-387.

RICHARDSON, W.J. - Heidegger. Through Phenomenology to Thought, Phaenomenologica 13, The Hague 1963.

RICKERT, Heinrich: - Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie, Dritte völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage, J.C.B Mohr, Tübingen 1915.

- "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik", en: Kantstudien 14 (1909), S. 169-228.

ROMBACH, Heinrich: - "Das Phänomen Phänomen", en: Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs. Karl

Albert, Freiburg/München 1980. (= Phänomenologische Forschungen, 9) S. 7-32.

SASS, Hans-Martin: - **Martin Heidegger: Bibliography and Glossary**, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio 1982.

SCHUHMANN, Karl: - **"Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl"**, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 32, (1978) p. 590-612.

SCHULZ, Walter: - **Philosophie in der veränderten Welt**, Neske, Weinsberg 1984.

SPIEGELBERG, Herbert: - **The Phenomenological Movement. A Historical Introduction**, Phänomenologica Bd. 5. V. I, Martinus Nijhoff, The Hague 1960.

- **"'Intentio' und 'Intentionalität' in der Scholastik, bei Brentano und Husserl"**, en: Studia Philosophica Nr. 29 (1969).

STEWART, Roderick: - **"Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's 'Habilitationsschrift'"**, en: Man and Word 7 (1974), S. 360-386.

STRÖKER, Elisabeth - **"Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls"**, en: Analecta Husserliana, Vol. I, Tymieniecka, Dordrecht 1970, S. 170-185.

STRÖKER, Elisabeth u. JANSSEN, Paul: - **Phänomenologische Philosophie**, Karl Alber, Freiburg/München 1989.

TUGENDHAT, Ernst: - **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**, De Gruyter, Berlin 1967.

- **"Heideggers Idee von der Wahrheit"**, en: Heidegger (Hrsg. von Pöggeler, O.) S.286-297.

VELOZO, Raúl: - **El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en Edmund Husserl**, Tesis de doctorado, Madrid 1980.

VIETTA, Silvio: - **"Martin Heidegger"**, en: Metzlers Philosophen-Lexikon, Hrsg. von Bernd Lutz, Metzler,

Stuttgart 1989, S. 326-339.

VOLPI, Franco: - **"Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation"**, en: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 32, 1978.

von WEIZSÄCKER, Carl Friedrich: - **"Begegnungen in vier Jahrzenten"**, en: Erinnerung an Martin Heidegger. Hrsg. G. Neske. Neske, Pfullingen 1977, S. 239-247.

- **"Allgemeinheit und Gewißheit"**, en: M. Heidegger zum Siebzigsten Geburtstag Festschrift, Hrsg. Neske, 1959, S. 157 -171.

- **"Beziehungen der theoretischen Physik zum Denken Heideggers"**, en: M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaft (Festschrift zum 60. Geburtstag), A. Francke, Bern 1949, S. 172-174.

WELTE, Bernhard: - "Erinnerung an ein spätes Gespräch", en: Erinnerung an Martin Heidegger, Neske, Pfullingen 1977.

WITTGENSTEIN, Ludwig: - **Tractatus Logico-Philosophicus**. Ed. bilingüe. Alianza, Madrid 1979.

- **Philosophische Untersuchungen. Schriften**, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963.

ZUBIRI, Xavier: - **Sobre la esencia**. Alianza (Quinta edición, Primera en Alianza), Madrid 1985.

- **Cinco Lecciones de filosofía**. Alianza, 3a edic. Madrid 1985.

IV. DICCIONARIOS

CORAMINAS, Joan: - **Breve diccionario etimológico de la lengua castellana**. Gredos, 3a. ed. revisada, Madrid 1983.

FERRATER MORA, José: - Diccionario de filosofía, Alianza Editorial, Madrid (quinta ed.) 1986.

KLUGE, Friedrich: - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Walter de Gruyter, Berlin, New York (21. unveränderte Auflage) 1975.

MOLINER, María: - Diccionario de uso del español, Gredos, 1a. ed. 1966, reimpresión 1988.

RITTER, Joachim, u. GRÜNDER, Karlfried: (Hrsg.) - Historisches Wörterbuch der Philosophie. Schwabe & Co. AG. Basel, Stuttgart 1974.

SLABY, Rodolfo, GROSSMANN, Rodolfo u. (ILLIG, Carlos): - Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache. Diccionario de las lenguas española y alemana, Brandstetter Verlag, Wiesbaden, 3a. ed. 1973.

WAHRIG, Gerhard: - Deutsches Wörterbuch, 3a. ed. revisada, Mosaik Verlag, München 1986.

MARTIN HEIDEGGER
UN ENCUENTRO CON LA FENOMENOLOGIA
(M. H. Eine Begegnung mit der Phänomenologie)

ZUSAMMENFASSUNG DER INAUGURALDISSERTATION

von Aldo Leonel Calcagni González

EINLEITUNG

Die Anregung für die vorliegende Arbeit geht auf ein Gespräch mit dem Philosophen H.-G. Gadamer anläßlich des "Symposium zum 100. Geburtstag von Karl Jaspers" im Jahr 1983 in Heidelberg zurück. Auf die Frage, welchem Autor ich eher eine Doktorarbeit widmen solle, Karl Jaspers oder Martin Heidegger, gab er die liebenswürdige, mir damals enigmatische Antwort: Beide seien sehr wichtige Persönlichkeiten der zeitgenössischen Philosophie, und es lohne sich, sowohl den einen als auch den anderen zu studieren. Aber ich könne, das Werk von Jaspers auch in meinem Land lesen; dagegen "müssen Sie, um Heidegger zu verstehen, ihn in Deutschland lesen. Hier finden Sie die Schlüssel zu seiner Interpretation."

Diese Antwort Gadamers wurde mir zu einer eindeutigen Einladung, meine Zeit in Deutschland nicht nur dem Studium von Heideggers Werk zu widmen, sondern auch die Schlüssel zur Interpretation im deutschen Leben seiner Zeit, im damaligen kulturellen Kontext und im speziellen Umfeld von Heideggers eigenem Leben zu suchen. Das heißt: Der Vorschlag ging dahin, mich nicht auf die Darstellung vom Einzelproblemen der Philosophie Heideggers zu beschränken, sondern in hermeneutischer Reflexion eine Arbeit über diesen Autor und sein Werk zu schreiben.

Die Annäherung an Heidegger orientiert sich an folgendem Gedankengang: Wenn Kant eine "kopernikanische Wende" auslöste,